FILOSOFÍA ELEMENTAL

Tomo I

Emmo. Sr. Fr. Zeferino González
Arzobispo de Sevilla

Fides... per scientiam gignitur,
nutritur, defenditur, roboratur.
S. Agustín, De Trinit., lib. XIV, cap. 1º.

Homo, dum credit, rationem non abnegat,
quasi contra eam faciens, sed eam transcendit,
altiori dirigente innixus, scilicet, Veritate Prima;
quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint,
tamen non sunt contra rationem.
Sto. Tomás, Comment. in lib. III, Sentent.
distinc. XXIV, cuest. 1ª, art. 3º.

Prólogo de la primera edición

Pocos meses habían transcurrido desde la publicación de la *Philosophia elementaria*, cuando llegaron a nuestras manos cartas procedentes de diferentes puntos, en las cuales se nos rogaba la versión al castellano de la obra citada. Alegábanse al efecto, razones más o menos poderosas y consideraciones muy atendibles, agregándose a todo esto excitaciones de personas autorizadas. Después de algunas vacilaciones y dudas, cuyo motivo no es del caso indicar aquí, nos decidimos a emprender la obra.

En vista de que una de las razones principales que se alegaban en las cartas y excitaciones indicadas, era la conveniencia y necesidad de un libro de filosofía racional y cristiana a la vez, que pudiera servir de texto en Institutos y Colegios, no juzgamos oportuna la traducción completa de la obra, habida razón de la práctica, a todas luces inconveniente sin duda, pero adoptada generalmente, en relación con los planes vigentes de estudios, de dar a los alumnos algunas nociones ligeras y superficiales de Psicología, Lógica y Ética, es decir, de una parte solamente de la Filosofía, dejando a un lado completamente la parte más importante y fundamental de la misma, cual es la Metafísica general y especial. Por otro lado, había muchos que deseaban la traducción, no precisamente para llenar el vacío de texto, sino como libro de filosofía cristiana, por no hallarse en condiciones de comprender con facilidad la *Philosophia elementaria* escrita en latín, como destinada principal y casi exclusivamente para eclesiásticos, cuyos estudios, y con especialidad los teológicos, exigen una preparación de este género.

En fuerza de estas y otras consideraciones, decidimos adoptar un término medio, que fue escribir una *Filosofía elemental*, que abrazando todas las partes de esta ciencia o formando un todo, pudiera servir a la vez de texto sin gran dificultad en los establecimientos de enseñanza. Con esta idea hemos descartado la historia de la filosofía, hemos compendiado y reducido algo las demás partes contenidas en la *Philosophia elementaria*, pero dando a la obra la extensión suficiente para que el lector pueda formar una idea bastante completa de esta ciencia en todas sus partes. Es muy posible que el temperamento adoptado tenga el grave inconveniente de no llenar ninguno

de los objetos parciales indicados, pudiendo decirse que para libro de texto es demasiado extenso, y que para libro de estudio es demasiado compendioso.

Empero, sea de eso lo que quiera, cúmplenos advertir que este libro no es una mera traducción de la *Philosophia elementaria.* Aparte de la reducción o condensación general de cuestiones y doctrinas, hay no pocas modificaciones en el fondo y en la forma; y al paso que, o se omiten, o se compendian ciertas cuestiones, se tratan nuevos problemas, omitidos en la obra latina, o se les da mayor desarrollo y nueva forma. En la ética, principalmente, se encuentran varios problemas importantes que pasamos por alto en la *Philosophia elementaria*, por temor de que saliera excesivamente voluminosa como obra elemental. Así es que el libro presente, más bien que elemental traducción de la *Philosophia elementaria*, puede considerarse como una publicación nueva.

Séanos ahora permitido decir algunas palabras acerca del espíritu y tendencias de este libro. Y ante todo, si se nos pregunta si es un libro de filosofía escolástica, contestaremos afirmativamente, si por filosofía escolástica se entiende la investigación libre de la verdad, realizada por la razón humana con subordinación a la Razón divina. Si es conforme a la razón y a la ciencia reconocer la existencia de una Razón divina, y consiguientemente su distinción y superioridad real con respecto a la razón humana; si es conforme a la razón y a la ciencia reconocer la existencia de Dios, y consiguientemente su infinidad, al par que la existencia del hombre y el carácter finito de su ser y de sus perfecciones; si es conforme a la razón y a la ciencia reconocer que el entendimiento de Dios es superior al entendimiento del hombre, y consiguientemente que existe un círculo de verdades en relación con el poderío y alcance del entendimiento divino, y por divino, infinito, que encierra dentro y debajo de sí otro círculo de verdades en relación con el entendimiento humano, y por humano, finito e imperfecto; si es conforme, finalmente, a la razón y a la ciencia reconocer que Dios puede revelar al hombre, es decir, hacerle vislumbrar algunas de las verdades contenidas en el círculo superior de la Razón divina, es también lógicamente conforme a la razón y a la ciencia, la subordinación de la razón humana a esas verdades, desde el momento que reconoce la existencia de esa revelación.

Infiérese de aquí, que la cuestión entre la filosofía racionalista y la filosofía cristiana, se reduce en último término al reconocimiento o negación de la divinidad del catolicismo. Si el catolicismo es una religión divina; si Jesucristo es verdadero Hijo de Dios, el racionalismo, en todas sus formas y manifestaciones, es antiracional y anticientífico, al proclamar la independencia absoluta de la razón humana y al considerarla como único criterio de verdad. Luego el racionalismo permanece y permanecerá fuera de las condiciones que la misma razón humana y la ciencia filosófica exigen, mientras no demuestre que el catolicismo es una ficción, que Jesucristo es un impostor, que los argumentos

aducidos en favor del cristianismo como religión de origen divino, de verdad y de santidad, carecen de todo valor histórico y científico.

Es preciso reconocer, en vista de esta sencilla reflexión, que lo que se llama filosofía racionalista es esencialmente irracional en su base, y que la filosofía cristiana es más racional o racionalista, en el verdadero sentido de la palabra, que la filosofía con este nombre conocida, al proclamar la subordinación de la razón humana a la Razón divina, de la investigación filosófica a la palabra de Dios, como consecuencia necesaria y lógica de la verdad que en Jesucristo y en su religión nos revelan de consuno la historia, la razón y la filosofía. El defecto radical del racionalismo consiste precisamente en tomar como punto de partida el postulado gratuito de la no existencia de la revelación divina, y en proclamar o suponer *a priori* la independencia y suficiencia absoluta, es decir, la infinidad de la razón humana y su identificación con la Razón divina. He aquí porqué y en qué sentido hemos dicho que este es un libro de filosofía escolástica, si por este nombre se entiende la investigación libre de la verdad, realizada por la razón humana con subordinación a la Razón divina.

Excusado es añadir que esta subordinación a la Razón divina, sólo se refiere a las verdades, relativamente poco numerosas, que apellidamos misterios y enseñanzas de la fe católica, misterios y enseñanzas que dejan anchuroso campo a la razón humana para discurrir libremente por los diferentes ramos del saber, y para revelar su extensión, latitud y profundidad, su inmensa fuerza y poderío. Esto sin contar el vigor y firmeza que de esas verdades superiores se derivan y reflejan sobre la razón y la ciencia: penumbras y vislumbres de la Inteligencia infinita, agrandan los horizontes de la inteligencia humana, hácenla entrar en un mundo para ella desconocido, y recibe con ellas anticipaciones y presentimientos de las delicias celestes y armonías eternales, que el Dios de la justicia y santidad tiene preparadas para los que le reconocen y confiesan con el corazón y con la inteligencia. En suma: la filosofía en el presente libro contenida no es la filosofía escolástica, en el sentido estrecho de la palabra; no es la filosofía enseñada en las escuelas de la edad media, o según se encuentra en las obras de los autores escolásticos. Otros tiempos, otras costumbres; otras épocas, otra filosofía; es decir, nuevo modo de tratar y resolver los problemas filosóficos, nuevas teorías, nuevas controversias, nuevo método, nueva importancia de determinadas cuestiones.

Si en este libro, pues, se encuentran muchos problemas cuya solución es en el fondo la solución de santo Tomás, porque la consideramos muy filosófica y conforme a la razón, se verá también que estas soluciones se hallan desarrolladas unas veces, modificadas otras, planteado el problema, en ocasiones, bajo diferente punto de vista, y sobre todo se verá que contiene esta obra no pocos problemas acerca de los cuales, en los escritores escolásticos, y en el mismo santo Tomás, o sólo se hallan indicaciones más o menos incompletas,

o no se hallan ni siquiera mencionados, por ser peculiares de la época actual y de sus condiciones sociales, científicas, religiosas y literarias. Bastará citar como pruebas y ejemplos de lo que acabamos de consignar, las cuestiones referentes al origen del lenguaje, a los criterios de verdad, al método inicial o fundamental de la ciencia, la teoría de la sensación, el origen de las ideas, la discusión o examen de las formas modernas del panteísmo, el problema crítico y su relación con la teoría de la verdad, el espiritismo, la moral independiente, el imperativo categórico, el derecho de propiedad, la sociedad doméstica, relaciones y deberes de la sociedad civil y de la religiosa, &c., &c., más la discusión de las diferentes y múltiples opiniones y teorías pertenecientes a la filosofía moderna y novísima, y desconocidas por consiguiente de los antiguos escritores escolásticos. Es, pues, la filosofía contenida en este libro una concepción sintética que abraza el elemento antiguo y el elemento moderno: el elemento antiguo hállase representado por el pensamiento filosófico de santo Tomás, síntesis a su vez del pensamiento filosófico de Platón, de Aristóteles, de la escuela cristiana de Alejandría y de san Agustín; el elemento moderno abraza los problemas, investigaciones y soluciones debidas al desarrollo de la razón filosófica y científica en los tiempos modernos, pero sin perder de vista la natural subordinación de la razón humana a la Razón divina, o sea lo que exige el criterio cristiano.

No será difícil reconocer por estas indicaciones, que si no aprobamos las exageraciones de alguno contra la filosofía moderna, tampoco aprobamos las declamaciones vagas y generales de otros contra la filosofía escolástica. Bien se nos alcanza que, en medio de grandes errores y extravíos, la especulación moderna ha regenerado parcialmente y hecho avanzar la filosofía y, más todavía, las ciencias naturales; pero sabemos también que de buena o mala fe se desconoce la naturaleza propia de la filosofía escolástica, se niegan sus servicios, se desfiguran sus tendencias, se rebaja y se amengua su verdadero carácter y su genuino espíritu. No es raro oír a unos hablar de moldes estrechos de la filosofía escolástica; a otros afirmar que, para ella, filosofar no es más que explicar el dogma y desenvolver sus consecuencias, lo cual vale tanto como atribuirle la confusión o identificación de la filosofía con la teología. Quién dice que la filosofía escolástica excluye y rechaza la investigación natural y racional de la verdad; quién asevera que la autoridad lo es todo en esta filosofía, sin dejar lugar a la discusión científica y a diversidad de opiniones. Y, sin embargo, la verdad es que los moldes estrechos de la filosofía escolástica son los moldes que contienen el pensamientos de Platón y de Aristóteles, de Clemente de Alejandría y de Orígenes, de san Anselmo y de santo Tomás. Cierto es, por lo demás, que esos moldes son demasiado estrechos, o mejor dicho, demasiado anchurosos para que a ellos pueda ajustarse el sensualismo de Locke y Condillac, el materialismo de la llamada filosofía del siglo

XVIII, reproducido hoy por los Büchner y Moleschott, el escepticismo crítico de Hume, el criticismo transcendental de Kant y el panteísmo germánico en todas sus formas y fases, sin excluir la forma panteísta de Krause, tan acariciada hoy por muchos que de filósofos hacen profesión en nuestra patria.

Ni son más exactas y fundadas las demás inculpaciones contra la filosofía escolástica arriba indicadas, inculpaciones que sólo pueden reconocer por origen, o una anticipación racionalista y anticristiana, o un conocimiento superficial e incompleto de esta filosofía. La historia de la filosofía escolástica está aún por escribir. El día que esta historia se escriba, y que en lugar de los trabajos más o menos aceptables e incompletos de Rousselot, Haureau, Cousin y demás publicistas que de esta materia se ocuparon, poseamos una historia concienzuda, imparcial y sobre todo, completa, de la filosofía escolástica, desaparecerán la mayor parte de esas inculpaciones, y esa filosofía será juzgada y apreciada bajo su verdadero punto de vista. Mientras llega este día, el hombre de buena fe obrará prudentemente si suspende su juicio con respecto a las mencionadas inculpaciones, en las que hay mucho de inexacto y de exagerado. Ni los derechos de la razón estaban tan olvidados y absorbidos por el principio autoritario, como se afirma y supone generalmente; ni la especulación escolástica era una especulación uniforme y rutinaria, como pretenden muchos, sin parar mientes en que esto se halla desmentido por la enseñanza teórica y práctica de los principales representantes de la filosofía escolástica. El estudio de la filosofía, escribía santo Tomás, no tiene por objeto saber lo que opinaron los hombres, sino conocer la verdad de las cosas en sí mismas: *Studium sapientiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.* Ni se crea que este es un pasaje aislado, de aquellos que se escapan, por decirlo así, de la pluma de un escritor, porque este mismo pensamiento se halla repetido en muchos lugares de sus obras. Unas veces nos dice que la verdad debe ser preferida a toda autoridad humana, como una derivación que es de la razón, la cual pertenece a todos los hombres; y que si esto es exacto por regla general, lo es con especialidad con respecto a los que se dedican al estudio de la filosofía: *specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis.* Otras veces enseña que en las ciencias filosóficas y naturales, la autoridad humana ocupa el último lugar en la resolución de los problemas e investigación de la verdad, debiendo preferirse la doctrina que es conforme a la misma razón: *Locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, est infirmissimus... Doctrina ostenditur esse vera, ex hoc quod consonat rationi.*

Cuando se trata de las ciencias físicas y naturales, reconoce que se hallan sujetas a un desenvolvimiento progresivo, en atencion a que dependiendo principalmente de la experiencia y de la observación, pertenece a los que

vienen después añadir y perfeccionar lo que descubrieron sus antecesores: *ad quemlibet pertinet super addere id quod deficit in consideratione praedecessorum*; y esto por la potísima razón de que la filosofía natural (lo que hoy se llama ciencias físicas y naturales) estriba sobre la experiencia, que es su base propia, la cual exige y lleva consigo el progreso del tiempo: *naturalem philosophiam, propter experientiam, tempore indigere.* No hay para qué añadir que santo Tomás observó en la práctica lo que en teoría enseñaba; porque para cualquiera que conozca a fondo sus obras, es indudable, que el carácter en ellas dominante y el espíritu general de las mismas, y con especialidad de las filosóficas, es un eclecticismo superior y transcendental, que reune y funde en una concepción sintética todos los elementos racionales diseminados en la historia de la filosofía, fecundados y armonizados a la vez por la fuerza de su genio, y por la originalidad relativa de su pensamiento. Así es que son muchas y muy transcendentales las opiniones y teorías de Aristóteles por él combatidas y refutadas, pudiendo decirse con Campanella, testigo nada sospechoso en la materia, que santo Tomás, más bien que de Aristóteles, es y debe apellidarse discípulo de la sabiduría cristiana [1].

Si la ocasión fuera oportuna y la naturaleza de este prólogo lo consintiera, sería fácil demostrar palpablemente que las indicaciones que acabamos de consignar respecto de santo Tomás, son aplicables, por punto general, a todos los grandes y verdaderos representantes de la filosofía escolástica. San Anselmo y Abelardo, Hugo y Ricardo de san Victor, san Buenaventura y Escoto, Alberto Magno y Vicente de Beauvais, Enrique de Gante y Egidio Romano, Durando y Occam, y con especialidad Roger Bacon, todos coinciden de una manera mas o menos explícita con el fondo del pensamiento de santo Tomás sobre esta materia. *Debemos examinar con todo cuidado*, escribe el último, *las opiniones de los antiguos, para añadir lo que les falta, y corregir aquello en que erraron. Cosa es por demás miserable*, añade, *atenernos siempre a las cosas descubiertas, y no a las que se pueden descubrir*: *Miserrimum est semper uti inventis et nunquam inveniendis.*

¿Y puede hablarse con mayor libertad que lo hizo Durando en favor de

[1] Creo que a los eruditos y aficionados a los estudios filosóficos no desagradará leer el curioso pasaje del ilustre filósofo napolitano, a que aludimos en el texto. Helo aquí según se encuentra en su *Prodromus philosophiae instaurandae*: *Nulla opinio Aristotelica contraria fidei est, quae ab eo (sto. Tomas) non oppugnata sit, ut patet in 8 Phys. et Metaph. Secundo, omnis expositio trahens ad sensum contrarium fidei, a s. Thoma est expugnata, ut patet in omnibus commentis contra Averroen, ac Simplicium, et Alexandrum, et Themistium, et Avicenam et alios. Praecipua dogmata Aristotelis, et maxime propria eius, sunt a s. Thoma derelicta, vel oppugnata, ergo etc. Haec, et alia multa sunt, quae manifestant D. Thomam, non Aristotelis, sed sapientiae christianae discipulum, et confundunt sciolos aliter docentes, qui eius honor detrahunt, ut ipsemet dicit Doctoribus Ecclesiae, quando facimus eos Platonicos, et Peripateticos.*

los derechos e independencia de la razón con respecto a las ciencias naturales y filosóficas? No se contenta este escritor con rebatir una y cien veces las opiniones de Aristóteles, rebajando al propio tiempo la autoridad excesiva que concedérsele solía en las escuelas en su tiempo, sino que, colocándose en un terreno elevado, sienta las bases y condiciones del racionalismo verdadero, del racionalismo que pudiéramos denominar moderado y cristiano. *El obligar o inducir a alguno, nos dice, a que no enseñe ni escriba cosas contrarias a lo que algún doctor determinado haya escrito… es cerrar el camino a la investigación de la verdad, poner obstáculos a la ciencia, y no solamente ocultar, sino comprimir violentamente la luz de la razón*: *est proecludere viam inquisitioni veritatis, proestare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter.* Así pues, nosotros, concediendo más peso a la razón que a cualquier autoridad humana, anteponemos la razón a la autoridad pura de cualquier hombre, teniendo presente que es justo honrar ante todo la verdad.

Y téngase en cuenta que Durando redujo a la práctica lo que hemos llamado su racionalismo cristiano, el racionalismo que, al mismo tiempo que subordina la razón humana a la Razón divina, manifestada y revelada por Jesucristo y su Iglesia, proclama la independencia y libertad de la misma en todos los demás órdenes del saber. Y el fondo de este pensamiento no es propio o exclusivo de Durando. Aunque formulado por él más explícitamente, hállase reconocido, y sobre reconocido, practicado por los principales representantes de la filosofía escolástica, a contar desde san Anselmo hasta mediados del siglo XIV. De aquí esa multiplicidad y variedad de opiniones, de sistemas y teorías que en sus obras se descubren, sistemas y teorías que demuestran que es por demás superficial e inexacta la idea que generalmente se tiene de la filosofía escolástica sobre este como sobre tantos otros puntos. Cuando se escriba la historia verdadera, real y completa de la Escolástica, cuando se haya penetrado en su esencia, y se hayan desentrañado y clasificado convenientemente sus elementos fundamentales, y su espíritu analizador, al par que sintético, entonces se verá que en el fondo de esa vasta concepción compleja anidan, por decirlo así, la mayor parte de los diferentes sistemas, las múltiples opiniones, hipótesis y teorías que aparecen sucesivamente en la filosofía moderna, con excepción únicamente de las teorías y formas esencialmente incompatibles con la revelación divina, cuales son las materialistas y las panteístas. Libro curioso, de instructiva lectura y de enseñanza provechosa podría escribirse sobre este tema: porque provechoso, instructivo y curioso sería estudiar las relaciones y analogías que existen entre el ontologismo de Mallebranche, por ejemplo, y la doctrina de san Buenaventrua, entre la metafísica de Leibnitz y la de santo Tomás, entre la teodicea de Descartes y la de san Anselmo, entre el misticismo moderno y el de Hugo y Ricardo

de san Víctor. Ni sería muy difícil descubrir los gérmenes del optimismo de Leibnitz y Mallebranche en la doctrina de Abelardo, la profesión inicial del tradicionalismo en las opiniones de Escoto, de Occam y de Cayetano, acerca de la demostrabilidad de la inmortalidad del alma racional y de ciertos atributos divinos, la preformación rudimentaria y el planteamiento parcial del problema crítico, así como del escepticismo de Hume y de Kant, en la psicología y teodicea de Occam, y finalmente, las principales tesis y argumentaciones de la escuela escocesa, sostenidas y empleadas por Durando, el cual puede ser considerado también como legítimo antecesor de Descartes, en su lucha contra el abuso del nombre y autoridad de Aristóteles en las ciencias filosóficas. Excusado es añadir que lo que hay de aceptable y racional en la proclamación y exaltación, digámoslo así, del método experimental en las obras del canciller Bacon, había sido enseñado y proclamado muy alto en la teoría y en la práctica por Alberto Magno y Roger Bacon. La filosofía escolástica, pues, abrigaba en su seno el germen fecundo del pensamiento filosófico y científico moderno, en lo que tiene de sólido, de cristiano y de racional; los elementos generadores del movimiento, de la lucha, de la contradicción y de las discusiones, que constituyen la ley de la historia filosófica como de la historia social y política; y si al degenerar durante los siglos XIV y XV por causas que no es del momento enumerar, estos gérmenes y elementos de movimiento permanecieron infecundos, estériles y como atrofiados, no es culpa de la filosofía escolástica en sí misma, ni de sus genuinos representantes.

Se ha dicho y escrito también, que en la filosofía escolástica la razón era absorbida por la fe, que su tarea exclusiva y, como si dijéramos, su programa único, era explicar, justificar y desarrollar el dogma; que se identificaba, en fin, y se confundía con la teología. La verdad es, sin embargo, que semejantes afirmaciones se hallan en evidente contradicción con la realidad de los hechos. Los escolásticos proclamaban sí la alianza entre la filosofía y la teología, la subordinación de la razón humana a la Razón divina; pero reconocían al propio tiempo dos órdenes de verdades enteramente distintos e independientes entre sí; separaban con cuidado el conjunto de verdades naturales, es decir, asequibles por las fuerzas solas de la razón, de la verdad sobrenatural, y por sobrenatural, colocada fuera de la esfera de la actividad intelectual del hombre. La distinción absoluta y esencial entre la ciencia y el dogma cristiano, entre la verdad natural y la sobrenatural y revelada, entre la filosofía y la teología, es un hecho constante, indubitable, frecuentísimo y vulgar en las obras de santo Tomás, y en general, de los escritores escolásticos; constituye una verdad axiomática en su programa científico. Tertuliano, que solía llamar a la filosofía *haereticorum condimentarium*, y a los filósofos en general, *haereticorum patriarchas*; Lactancio y algunos otros escritores de los primeros siglos, propendían a anular la ciencia filosófica, absorbiéndola en

la doctrina revelada, y sustituyendo el Evangelio a la filosofía. En cambio, los racionalistas de todos los siglos y particularmente los del presente, predican la autonomía absoluta de la razón humana, anulan la Razón divina y consiguientemente niegan el Evangelio y la verdad religiosa revelada. La filosofía escolástica, apartándose de estos dos extremos igualmente peligrosos e irracionales, proclamaba, por un lado, la subordinación relativa de la filosofía a la palabra de Dios revelada en el Evangelio, y por otro, la distinción real y la independencia relativa entre la ciencia y la religión, entre la filosofía y la teología. Tertuliano suprimía uno de los términos del problema, el elemento humano y racional: el racionalismo suprime el elemento o dato divino, otro término del problema: la filosofía escolástica conserva, armoniza y concierta a la vez los dos términos del problema.

No se nos oculta que si estas líneas caen bajo los ojos de algunos de nuestros hegelianos y krausistas, no podrán estos contener una sonrisa de lástima y desdén, en presencia de apreciaciones destituidas de todo interés por el solo hecho de referirse a una filosofía tan vulgar. Teniendo la felicidad de haber llegado al pináculo del templo de la ciencia transcendente, universal y absoluta, mirar deben con transcendental desdén a los hombres que afanosos buscan la verdad, y que se figuran descubrir algún vislumbre de la misma en regiones inferiores, en el pensamiento de Platón y de Aristóteles, de san Agustín y de santo Tomás, de Bossuet y Leibnitz, siendo, como es, innegable y evidente, que la humanidad no ha sabido lo que es filosofía, cuanto menos la solución, ni siquiera las condiciones legítimas del problema filosófico, hasta que plugo a Dios, o mejor a la Idea hegeliana echar al mundo a Kant, Hegel y Krause.

Si hemos de dar crédito a los admiradores y panegiristas más o menos decididos de la novísima filosofía, el carácter distintivo de ésta es estudiar *lo absolutamente infinito y lo infinitamente absoluto; es decir, al ser en sí y por sí y universal, en el que todos los demás seres encuentran su fundamento y su razón de ser, y en el que por lo tanto debe encontrarse la raíz de estos opuestos, que son opuestos sólo relativamente, y en consecuencia no son opuestos en el sentido absolutamente contradictorio con los que concibió la filosofía del siglo XVII.* ¡Como si la filosofía cristiana no hubiera estudiado también y con preferente atención al ser absolutamente infinito e infinitamente absoluto, que no es otro que Dios y sólo Dios! ¡Como si la filosofía cristiana hubiera necesitado de Kant, de Hegel o Krause para afirmar que Dios es el ser en sí y por sí universal, no ciertamente con la universalidad de totalidad o colección, que es la universalidad del panteísmo, sino con la universalidad de perfección, de infinidad y de eminente simplicidad! Tampoco aguardó ciertamente la filosofía cristiana la aparición de la filosofía novísima, para afirmar que hay un ser en el cual *todos los demás seres encuentran su*

fundamento y su razón de ser; solo que mientras la filosofía novísima enseña que este Ser divino y absolutamente infinito es el fundamento interno y substancial de los seres, a la vez que la razón necesaria de su ser o existencia, la filosofía cristiana enseña; a) que este Ser divino e infinito es el fundamento interno inteligible, pero externo por parte de la existencia física, propia e individual; b) que no es coesencial ni consubstancial con los seres, a los que sirve de fundamento; c) que este Ser divino es la razón de ser libre, pero no necesaria de los seres finitos en su existencia propia. Más todavía: hasta cabe perfectamente en los principios de la filosofía cristiana, la afirmación referente a que en este ser en sí y por sí, *debe encontrarse la raíz de esos opuestos, que son opuestos sólo relativamente;* porque, en efecto, es completamente conforme a la filosofía cristiana el decir que la oposición entre el alma y el cuerpo, por ejemplo, o entre el espíritu y la materia, tiene su raíz, su fundamento eterno, su razón suficiente *a priori* en Dios, o sea en la imitabilidad infinita de su esencia, representada en las ideas divinas: bajo este punto de vista puede decirse con verdad, aunque en sentido diverso del sentido panteísta, que la contradicción u oposición de los seres reales y finitos, desaparece en Dios, y deja de ser contradicción, cuando se consideran estos seres en la esencia divina.

Desengáñense, pues, los partidarios de buena fe de la filosofía novísima. Lo que hay de sólido y elevado; lo que hay de grande y verdaderamente filosófico en la teoría de lo absoluto, o sea del ser en sí y por sí, o se halla explícitamente consignado en la filosofía cristiana, o es compatible con sus principios. Lo único que ésta rechaza, y lo rechaza con justicia en nombre de la misma razón natural y de la ciencia, es el sentido panteísta de esa teoría: porque sabe y demuestra que el panteísmo es en el fondo el ateísmo, es la negación de la personalidad divina, de la Providencia, de la inmortalidad verdadera, de la vida futura, de la libertad y de la moralidad, nombres y palabras que para todo pensador carecen de sentido filosófico en la teoría panteísta, llámese esta hegeliana o krausista.

Ligeras y breves, como son, las indicaciones precedentes, demuestran, al parecer, que el publicista español que escribió el pasaje aludido, y en quien reconocemos de buen grado conocimientos superiores y nada vulgares en la materia, se ha dejado llevar algo de sus aficiones krausistas. Tampoco nos parecen muy acertadas las apreciaciones que emite en el siguiente pasaje:

A cualquiera se alcanzará que el movimiento moderno iniciado por el filósofo de Koenisberg se separa en carácter y tendencias, como si mediara un abismo, de las doctrinas, no de la antigüedad y de los siglos medios, sino hasta de las escuelas del siglo XVII, aun de las mismas doctrinas wolfiana y leibnitiana. El título solo de la "Crítica de la razón pura" indica este hecho, y es sabido que a la enseñanza y sentido dualista, que se perpetúa en

filosofía, desde las escuelas socráticas hasta Kant, sucede una tendencia y sentido uno y sintético, que levantándose a un principio primero, busca en ese primer principio el fundamento común a esas oposiciones y contradicciones que matan la indagación filosófica. Si tan capital es la diferencia entre uno y otro período filosófico, es evidente que no puede ser juzgado el segundo, con las doctrinas y con los criterios que pulularon en el primero; porque aun las más altas de aquellas doctrinas y los más estimados de aquellos criterios quedan convencidos de impotencia, cuando se señala el monstruo del dualismo en su seno; vicio capital, error primero, que basta para esterilizar una escuela, por gloriosa y admirada que sea la serie de sus pensadores. Los problemas de la filosofía moderna son ininteligibles dentro de la escuela leibnitiana o cartesiana, mucho más dentro de la platónica o aristotélica, así como los problemas que preocuparon a los cartesianos o a los eclécticos que continuaron la obra de Leibnitz, carecen de sentido dentro de las escuelas modernas; y sucede así, porque aquellas plantean el problema sentando la oposición y buscando influencias que cohonesten esta oposición, con la armonía que les revela el mundo sensible y el mundo intelectual, en tanto que las escuelas modernas buscan siempre el fundamento y razón común de esos enemigos, que con los nombres de espíritu y materia, alma y cuerpo, mundo y Dios, han convertido la indagación filosófica en un campo de batalla donde luchan Ormutz y Ahriman.

Por de pronto, parece un poco extraña la pretensión, y no muy exacta la afirmación, referente a la imposibilidad de juzgar las doctrinas del período filosófico iniciado por Kant, a la luz de las doctrinas y criterios de los períodos filosóficos anteriores al fundador del criticismo y a sus sucesores legítimos, los representantes del panteísmo transcendental. Si la filosofía antigua demostraba, y demostraba con evidencia, la cual es el resplandor o brillo espontáneo de la verdad filosófica, a la vez que su principal criterio humano, que existe una distinción esencial y absoluta entre el cuerpo y el espíritu, entre el mundo y Dios, entre la nada y el ser, y que, por consiguiente, es absurda la tesis panteísta, la filosofía antigua estaba y está en su derecho al condenar la filosofía novísima, cualesquiera que sean la forma y pretensiones con que se presente, desde el momento que descubre en ella la afirmación de la referida tesis. Afirmar que la filosofía novísima no puede se juzgada sino a la luz de su propio contenido, o sea a condición de colocarse en un punto de vista hegeliano o krausiano, y con el criterio peculiar de estos sistemas, equivale a afirmar, que para juzgar la doctrina del Corán, es preciso abrazar la religión de Mahoma; es curarse en salvo, usando vulgar frase, y preciso es confesar, en honor de la verdad, que el pasaje transcrito trae involuntariamente a la memoria otro bastante parecido de Vera, en el cual nos dice que el hegelianismo sólo puede ser demostrado a un hegeliano: y eso que Vera ha tenido la

dicha de descubrir que todos los hombres nacen hegelianos.

Y ya que a este escritor hemos mencionado, bueno será recordar al lector, que en opinión del ferviente misionero hegeliano, el ideal de la razón, el ideal del pensamiento filosófico, único que puede pensar lo absoluto como absoluto, ha sido realizado ya por la filosofía hegeliana, en atención a que la Idea es el principio de las cosas, y a que esta Idea ha sido pensada y demostrada, tal cual es en su existencia eterna y absoluta, por Hegel. De aquí deduce, que la historia del mundo y de la ciencia hállase para siempre fijada ya y encerrada dentro del pensamiento hegeliano, cualesquiera que puedan ser, por otro lado, las evoluciones, las formas y los accidentes diversos de la historia humana. En una palabra, el entusiasta discípulo de Hegel abriga *la firme convicción de que la filosofía hegeliana es la filosofía absoluta, y que no hay filosofía fuera de esta filosofía.* ¿No es verdad que estas ideas son algo peregrinas y extrañas en boca de hombres y en presencia de un siglo que suelen mirar con cierto sentimiento de lástima, por no decir de desprecio, a los que siguen las inspiraciones de la filosofía cristiana, y a los que se inclinan con respeto ante los nombres de Platón y de Aristóteles, de san Agustín y de santo Tomás? ¿No es verdad que llaman justamente la atención semejantes afirmaciones en boca de hombres y en presencia de un siglo que proclaman la autonomía absoluta de la razón humana, y sobre todo el perfeccionamiento progresivo y hasta indefinido de la humanidad a través del espacio y del tiempo? Pretensión peregrina es, por cierto, presentarnos como el non plus ultra de la razón humana, como la meta última del pensamiento, como la filosofía absoluta, una filosofía que conduce a las teorías y doctrinas de los Feuerbach, Bauer, Strauss, Büchner y Moleschott.

Pero, volviendo otra vez al publicista español, del cual nos ha separado momentáneamente el encomiástico propagandista del hegelianismo en la raza latina, parécenos descubrir otro punto flaco en el pasaje arriba citado. Porque es apreciación asaz gratuita, y sobre gratuita, nada conforme con las exigencias de la lógica, dar por supuesta la impotencia de las antiguas doctrinas, porque llevan en su seno el monstruo del dualismo. Esto equivale, en buenos términos, a dar por demostrado o evidente, lo mismo que se debía probar; equivale a exigir del adversario que abandone y reniegue de sus principios, sin que se le pruebe que son falsos; equivale, en fin, a lo que apellidarse suele petición de principio en la lógica vulgar: tal vez en la lógica hegeliana o krausista, como lógica transcendental y absoluta, pasará esto por demostración. No basta suponer y afirmar ex cathedra que el dualismo es un vicio capital, el error primero de la filosofía antigua; y esto por la sencilla razón, haciendo caso omiso de otras, de que esta filosofía tiene igual derecho para calificar al panteísmo, o sea a la unidad absoluta de substancia, de vicio capital y de error primero. En todo caso, tenemos por incontestable, que a los ojos

de todo hombre imparcial y de buen sentido filosófico, las razones en pro del dualismo, o sea de la distinción real y substancial entre el espíritu y la materia, entre el mundo y Dios, valen, por lo menos, tanto, en el terreno de la razón y de la ciencia, como las razones aducidas por el hegelianismo y el krausismo para afirmar la unidad absoluta del ser, o la identidad substancial entre el mundo y Dios. Por lo demás, si el señor Canalejas, al rechazar el dualismo, sólo pretende rechazar aquel dualismo que excluye la necesidad y existencia de un ser que sirva de fundamento y razón común de esos enemigos, representados por el espíritu y la materia, ya hemos dicho antes que esta concepción cabe perfectamente en el cuadro de la filosofía anterior a Kant, y esencialmente en la filosofía cristiana.

Advertencia:

En atención a la costumbre o práctica adoptada generalmente de poner programas o sumarios en los libros destinados a servir de texto, ponemos los sumarios correspondientes a la Lógica, Psicología y Moral, por ser las que suelen enseñarse en los Institutos y Colegios.

Prólogo de la segunda edición

La rapidez inesperada con que se agotó la primera edición de esta obra, bien puede considerarse como síntoma de bien en nuestra desgraciada y tan abatida patria. En medio de las corrientes anticristianas y antisociales de todo género que hacen retemblar el suelo bajo nuestras plantas; en medio de esas corrientes positivistas, materialistas y ateas que levantándose de todos los puntos del horizonte vienen a cruzarse sobre nuestras cabezas, y chocan con estruendo, y luchan con perseverante obstinación con las corrientes espiritualistas, bien puede considerarse como síntoma consolador la acogida favorable dispensada a una obra de filosofía, escrita bajo el criterio espiritualista. Este síntoma que revela un movimiento de reconstrucción y restauración científico-cristiana, es tanto más satisfactorio cuanto que se trata, no ya del espiritualismo incompleto, y por ende infecundo y relativamente estéril de la escuela racionalista, sino que se trata de un libro informado por el espiritualismo cristiano, o mejor dicho, católico, único que merece en toda verdad y propiedad científica el noble epíteto de espiritualismo. Sin menospreciar ni rechazar los esfuerzos y mucho menos las generosas intenciones de algunos representantes del espiritualismo racionalista, que luchan y luchan con fe y decisión contra la ola creciente del materialismo ateísta de nuestros días, es lo cierto que semejante espiritualismo ha sido, es y será siempre impotente para vencer y hasta para luchar con ventaja contra las escuelas de la filosofía negativa. La historia de la filosofía, la experiencia y la razón demuestran de consuno, que el espiritualismo cristiano, es el único espiritualismo sólido, el único espiritualismo verdadero, el único espiritualismo filosófico y completo. Por eso vemos constantemente que las diferentes escuelas racionalistas que aparecen en la historia, degeneran tarde o temprano, y que a través de evoluciones sucesivas y graduales, llegan a absorberse finalmente como arroyos y afluentes en las grandes corrientes del materialismo y del ateísmo. La lógica es inflexible en sus leyes, y la historia atestigua esta inflexibilidad. El que apoyándose en la razón humana rechaza y niega la razón divina y sus manifestaciones sobrenaturales, alegando que la razón humana no debe admitir nada que sea superior a su esfera propia ni a las leyes de la naturaleza, apenas

tiene derecho, ni fuerza real de convicción contra el materialista y el ateo, cuando niegan la existencia y realidad de lo que no entra en la esfera de los sentidos y de la experiencia. La tesis racionalista puede y debe considerarse como una premisa más o menos inmediata y directa, pero siempre inevitable y espontánea de la tesis materialista.

Si el espiritualismo racionalista se cree con derecho para afirmar, por boca de Saisset, *que la distinción entre las verdades naturales y las sobrenaturales, es para nosotros una distinción completamente artificial*, es natural que el materialismo afirme a su vez que la distinción entre las verdades del orden sensible y experimental, y las verdades metafísicas y del orden puramente inteligible, es una distinción completamente artificial. En sus luchas contra el materialismo, el espiritualismo racionalista no puede evitar las acusaciones de inconsecuencia que los partidarios de aquel le lanzan al rostro con sobrado fundamento; pues, como nota oportunamente Vacherot, *no vemos, en verdad, que la creación sea más inteligible que la encarnación de la divinidad; ni que sea más fácil comprender el ser, la vida, el pensamiento fuera del espacio y del tiempo, que la unidad de tres personas divinas en una sola y misma naturaleza.* De aquí es que, acosado por sus adversarios en este terreno de la inconsecuencia, el espiritualismo racionalista vese precisado a batirse en retirada, abandonando sucesivamente sus posiciones sin excluir las que parecen más fuertes e inexpugnables, cual es, por ejemplo, la creación del mundo ex nihilo, afirmación que constituyendo, como constituye, una de las fundamentales del espiritualismo racionalista, es, según uno de sus principales representantes, *un misterio incomprensible*, una cosa que está fuera de la ciencia, acerca de la cual nada se puede afirmar ni negar. No hay para qué llamar la atención sobre la afinidad, por no decir identidad de doctrina que aquí se descubre entre el representante del espiritualismo racionalista, y los partidarios del materialismo: el mismo Büchner no tendría dificultad en hacer suya semejante doctrina.

Nada más fácil que establecer la demostración histórica de la gravitación inevitable del espiritualismo racionalista hacia el materialismo y el ateísmo, si la índole de este prólogo lo permitiera, pero ya que esto no es posible, citemos un ejemplo, y un ejemplo que sea el menos favorable a la demostración de nuestra tesis. Descartes fue, a no dudarlo, un filósofo espiritualista, hasta con exageración en algunos puntos; por otro lado, no puede ser apellidado racionalista en el sentido riguroso y propio de la palabra; y, sin embargo, la levadura semiracionalista que se encuentra en su filosofía, ha hecho que esta, por confesión de sus mismos encomiadores y partidarios, haya venido a sintetizarse en la Enciclopedia del pasado siglo y en la filosofía de Cabanis y La Metrie, después de evoluciones sucesivas y lógicas representadas por Espinosa, Hume, Hobbes, Locke y Condillac. Lo que ha sido en la historia,

será siempre en la historia, sobre todo cuando la historia marcha en perfecto acuerdo con la lógica. El término fatal de todo espiritualismo racionalista ha sido y será siempre, o el escepticismo, o el materialismo, después de haber pasado unas veces por el sensismo y otras por el panteísmo. Para nosotros es, pues, indudable que el trabajo y esfuerzos del filósofo espiritualista serán siempre relativamente estériles, mientras que no abandone la atmósfera fría e infecunda del racionalismo, para entrar en la fecunda y luminosa del cristianismo. La verdad es que cuando se rechazan los dogmas cristianos a causa de su incomprensibilidad, de su forma misteriosa y de su elevación sobre la razón humana, se autoriza indirectamente al positivista para rechazar y negar los misterios metafísicos y psicológicos con que tropezamos a cada paso en la filosofía, cuando reflexionamos sobre el origen y fin de las cosas, sobre el infinito, sobre la naturaleza y funciones del alma humana, sobre su origen y destino, &c., &c. El partidario del espiritualismo racionalista que rechaza y niega los milagros, no tiene derecho alguno para exigir del materialista que no rechace la creación ex nihilo, que es el mayor de los milagros.

Después de las reflexiones que anteceden, nuestros lectores comprenderán desde luego porqué razón y en qué sentido hemos dicho que la acogida favorable dispensada a nuestra *Filosofía Elemental*, es un síntoma consolador para nuestra patria: el favor dispensado a este libro, revela la existencia de una reacción más o menos pronunciada y general para restaurar la filosofía cristiana y concederle el puesto de honor que de justicia le es debido en todo el mundo cristiano, pero con especialidad en nuestra católica España.

Bien hubiéramos deseado añadir algunos artículos y ampliar otros en armonía con las necesidades y publicaciones más recientes, pero no nos ha sido posible a causa de las atenciones graves, apremiantes y preferentes de nuestro cargo episcopal. Aprovechando, sin embargo, algunos instantes fugitivos, hemos hecho algunas modificaciones, ampliaciones y adiciones que el lector hallará en sus respectivos lugares.

Índice de capítulos

Capítulo 1

Consideraciones generales sobre la Filosofía

1.1. Nombre y origen de la Filosofía.

Según Santo Tomás, la palabra Filosofía trae su origen de Pitágoras, el cual, interrogado sobre su profesión, respondió que era filósofo, es decir, amador de la sabiduría, puesto que dicha palabra está compuesta de las griegas *philos* amante, y *sophos* sabio. De aquí el nombre de Filosofía, la cual, considerada etimológicamente, no es otra cosa más que el amor de la sabiduría. Luego bien podrá afirmarse que la filosofía para los antiguos era lo mismo que amor de la verdad, toda vez que la verdad constituye el fondo y la realidad de la sabiduría [1] . Y también puede afirmarse que los antiguos al apellidar así a la filosofía, se manifestaban más sobrios y prudentes que los modernos, cuando apellidan a la misma la ciencia universal, la ciencia trascendental, la ciencia de las ciencias, denominaciones nada modestas y no muy exactas, que pueden considerarse como la expresión de las tendencias racionalistas de la filosofía moderna cuando pretende emanciparse de toda superioridad o freno y de toda subordinación a la Razón de Dios, proclamar su autonomía e independencia absoluta, y juzgar soberanamente de todas las cosas.

El origen absolutamente primitivo de la Filosofía coincide con su origen divino y preternatural, o sea con la acción de Dios que infundió al primer hombre la ciencia más o menos perfecta de las cosas naturales. Porque, como enseña con razón santo Tomás, así como el primer hombre salió perfecto en el

[1] Algunos pretenden que la palabra *philosophia*, trae su origen del hebreo, porque el *sophos* que entra en su composición tiene sus radicales en un verbo hebreo que significa contemplar.

orden físico de las manos del Creador, así debió recibir de éste la perfección necesaria en el orden intelectual para poder enseñar a sus hijos [2] .

Concretándonos al origen humano de la Filosofía, si se habla de su origen histórico o cronológico, diremos que éste es incierto o desconocido; pues aunque tenemos por más probable que la India es el país en donde la filosofía adquirió por vez primera organismo rigurosamente científico, es lo cierto que graves críticos atribuyen este honor a los filósofos griegos.

Si se habla empero del origen racional o lógico de la filosofía, éste debe buscarse: 1º en la admiración, porque, como dice santo Tomás, todos los hombres tienen naturalmente deseo de saber las causas de aquello que observan; así es que los hombres comenzaron a filosofar impulsados por la admiración de los fenómenos que veían y cuyas causas les eran desconocidas. 2º en la naturaleza misma del hombre; porque, como observa el citado santo Doctor, *toda naturaleza tiene inclinación natural a la operación que le es propia: siendo pues operación propia del hombre en cuanto hombre, el entender, puesto que por esta operación se diferencia de las demás cosas; síguese de aquí que el deseo del hombre se inclina naturalmente a entender, y por consiguiente a saber.* La primera de estas dos causas puede apellidarse causa ocasional; la segunda, causa eficiente.

1.2. Noción o idea general de la Filosofía.

Para determinar cuál sea la idea o noción de la filosofía, es preciso determinar su objeto, porque la naturaleza y propiedades de cualquiera ciencia o facultad, se hallan en relación con la naturaleza y condiciones de su objeto.

El objeto cuyo conocimiento ha constituido el fondo y ser de la filosofía, no ha sido el mismo en todos los tiempos. La filosofía griega durante sus primeros pasos y en su primer período de formación y evolución, se halló reducida a la física general o cosmología, como se ve en los trabajos y sistemas de Tales, Heráclito y demás representantes de la escuela jónica.

Con Pitágoras, Sócrates y Platón, la Filosofía hace entrar en su objeto a las matemáticas, algunas nociones más o menos completas de lógica y metafísica, y principalmente la moral y política. Finalmente, la inteligencia profunda y enciclopédica de Aristóteles desarrolla y perfecciona la lógica y la metafísica, a la vez que imprime a las demás partes de la filosofía un organis-

[2] «*Sicut primus homo institutus est in statu perfecto, quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto, quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibis homo natus est instruit.*» Sum. Theol. 1º, p. g 94, art. 3.

mo propiamente científico. De aquí tuvo origen la división de la filosofía entre los antiguos en Lógica, Física, Metafísica, Moral y Matemáticas, división adoptada después por la generalidad de los escolásticos, si bien algunos de estos excluyeron de esta división las Matemáticas, así como excluían también la Medicina y la Historia natural, porque las consideraban como derivaciones y auxiliares de la Física, más que como partes propias de la Filosofía rigurosamente tomada.

Después que Descartes y Bacon, secundando el movimiento pagano del Renacimiento y el racionalista del Protestantismo, separaron a la filosofía del principio católico y de las tradiciones científicas de la filosofía escolástica, fue tal la confusión que se introdujo en el terreno filosófico, que apenas se encontrarán dos escritores que presenten la misma noción, ni la misma división de la Filosofía. De aquí la multitud y diversidad de definiciones y divisiones de la misma que se observa entre los modernos [3] . Es justo observar que a esta confusión y diversidad de opiniones en orden a la noción y división de la Filosofía, ha contribuido también el descubrimiento y desarrollo de algunas ciencias naturales y físicas, que tienen relaciones más o menos directas con la Filosofía, y que antes, o se hallaban en un estado imperfecto, o eran completamente desconocidas.

Para evitar, pues, semejante confusión, y poder formar una idea racional de la Filosofía y de sus partes, convendrá no perder de vista las siguientes observaciones:

1ª Hay algunos que toman la Filosofía en un sentido tan lato y universal, que parecen encerrar o comprender en ella casi todas las ciencias, identificándola en cierto modo con la enciclopedia de los conocimientos que el hombre puede adquirir con sus fuerzas naturales. Semejante pretensión es menos disimulable entre los modernos que entre los antiguos, en atención

[3]Como prueba y ejemplo de la diversidad que reina entre los filósofos modernos en orden a la división de la Filosofía, indicaremos algunas de estas divisiones. Wolf dividía la Filosofía en teorética y práctica. La primera comprende la Ontología o ciencia del ser y de sus determinaciones universales; la Psicología, la Cosmología y la Teología. La segunda abraza la Ética, la Política, el Derecho natural y de gentes. División de Beck. La Filosofía se divide en teorética y práctica. La primera comprende: 1º la filosofía formal o sea la Lógica; 2º la Metafísica, la cual se subdivide en filosofía ideal o sea la Ontología y la crítica de las facultades de conocer, y en filosofía real, que abraza la Psicología, la Cosmología y la Teología o filosofía de la religión. La filosofía práctica comprende: 1º la filosofía del derecho: 2º la filosofía moral: 3º la filosofía del arte, o sea la ciencia de lo verdadero, del bien y de lo bello. División de Schulze. La Filosofía comprende las partes siguientes: 1º Lógica y Psicología: 2º Filosofía práctica, o sea la moral: 3º Metafísica, o filosofía teórica. 4º Estética: 5º Historia de la filosofía. Sería fácil multiplicar los ejemplos, porque apenas se encuentran dos filósofos que señalen a la Filosofía las mismas partes, así como tampoco la misma noción o definición.

al incremento y desarrollo que han recibido las ciencias naturales, algunas de las cuales ni siquiera eran conocidas de los antiguos. Así no es de extrañar que estos dijeran con Cicerón que la Filosofía era *Rerum divinarum, et humanarum, causarumque, quibus hae res continentur scientia* [4] .

2ª Hay otros por el contrario, entre los modernos, que limitando demasiado el objeto de la Filosofía, puede decirse que la reducen a una ciencia puramente subjetiva, o sea al conocimiento de la naturaleza, fuerzas y leyes del yo humano como ser inteligente; resultando de aquí que la Filosofía queda en realidad reducida a la Psicología. Esta filosofía del yo, que encierra una concepción incompleta e inexacta de la ciencia filosófica, constituye el fondo y la esencia de los sistemas racionalistas y panteístas que tanto abundan en la época presente; empero su origen primero debe buscarse en la filosofía semiracionalista de Descartes, el cual al romper y anular las tradiciones de la filosofía escolástico-cristiana, y sobre todo al exagerar la importancia científica de su principio de conciencia y la del método psicológico, echó los cimientos de esa filosofía del yo, cuya última evolución ha sido y es el panteísmo y la divinización del hombre bajo diferentes formas [5] .

En armonía con esta concepción exclusivamente psicológica de la Filosofía, vemos a filósofos modernos de los más notables que definen la Filosofía de una manera evidentemente incompleta, y por lo mismo inexacta e inadmisible. Así, por ejemplo, para Reid la Filosofía no es otra cosa más que la ciencia del espíritu humano, desterrando de ella por consecuencia la Ontología, la Cosmología y la Teodicea.

Para Kant, la Filosofía es la ciencia de las leyes según las cuales se desenvuelve el conocimiento, o en otros términos, la ciencia de los principios y leyes que presiden al desarrollo de las facultades cognoscentes del hombre. Para Fichte la Filosofía no es más que la ciencia del yo puro en cuanto se pone y afirma por medio de la tesis, de la antítesis y de las síntesis, es

[4] Es curiosidad crítica digna de notarse que esta definición de la filosofía de Cicerón se encuentra casi en idénticos términos en las obras de Clemente de Alejandría, Strom., lib. 1º, cap. 5. Y sin embargo, no es probable que el filósofo de Alejandría hubiera leído las obras de Cicerón.

[5] Entre nuestros filósofos españoles ha cundido también la idea o costumbre de reducir la Filosofía a la Psicología, como se observa en la mayor parte de los manuales o Elementos de filosofía publicados en nuestra patria durante esta época. El mismo señor Gutiérrez, cuyo *Curso completo de filosofía* es de los más excelentes y apreciables, dice que ésta, tomada en sentido estricto y riguroso, es la ciencia que investiga y explica los fenómenos sensibles, intelectuales y morales del hombre. Preciso es confesar que semejantes definiciones que destierran de la Filosofía la Ontología, la Cosmología y la Teodicea, dan una pobre idea de esa ciencia que tanta importancia tiene en la historia de la humanidad y de la civilización, y que forma una aureola de gloria en torno de los nombres de Platón, Aristóteles, Santo Tomás y Leibnitz.

decir, en cuanto se conoce y se pone a sí mismo como yo, como no-yo, y como identidad del yo y del no-yo. Para Hegel la Filosofía es solamente la ciencia del desarrollo de la Idea por medio de sus tres momentos, de donde se deduce que para Hegel la Filosofía se reduce a una especie de psicología dialéctica. Para Cousin la Filosofía es *la evolución de los elementos contenidos en la espontaneidad de las facultades del yo, por medio de la reflexión libre e independiente de toda autoridad.* Para Herbart la Filosofía es solamente la elaboración de los conceptos.

Pondremos término a este catálogo haciendo notar, que todas estas definiciones de la Filosofía y otras análogas que pudiéramos citar, pueden ser consideradas como derivaciones más o menos inmediatas y directas, y como la expresión, múltiple en la forma pero idéntica en el fondo, de la definición de Descartes cuando decía que la Filosofía es el conocimiento o análisis del sujeto pensante o sea del espíritu humano, deducido de principios evidentes. En el fondo de todos los sistemas indicados se halla la filosofía cartesiana, como la base y el *substratum* general de los mismos: no sin razón, pues, hemos asentado antes que en Descartes y en su filosofía se encuentra el verdadero origen de esa filosofía del yo que se revela y termina generalmente en el panteísmo bajo diferentes formas.

Apartándonos, por lo tanto, de los dos extremos indicados, diremos que la Filosofía no es ni el conjunto de todas las ciencias naturales, ni tampoco el mero estudio del hombre, sino el conocimiento científico pero general de todas las cosas naturales en cuanto se hallan representadas y contenidas en Dios, el mundo y el hombre, ya considerados en sí mismos estos objetos, ya considerados en sus elementos, causas y leyes universales de ser y de conocer. La Filosofía, tomada en su sentido natural y más racional, extiende sus investigaciones a todos los seres, pero de una manera peculiar y como característica. Con respecto a Dios y al hombre, que constituyen los dos objetos más importantes para la humanidad, la Filosofía no se contenta con un conocimiento general, sino que desciende a conocimientos más determinados y concretos sobre los atributos, relaciones, causas y leyes de dichos objetos; pero aun en este caso la Filosofía se mantiene en cierto grado de generalidad; pues ni la teodicea desciende a examinar todas las relaciones de algunos atributos divinos entre sí y con el mundo, o las que cada ser determinado tiene con Dios; ni la psicología desciende al terreno propio de la Fisiología o de la Medicina. Con respecto al tercer objeto o sea el mundo, la Filosofía se limita al conocimiento general de sus elementos, causas, propiedades y leyes comunes, sin descender a la investigación especial de los seres particulares que contiene, la cual deja a las ciencias físicas, exactas y naturales.

En relación con estas aclaraciones sobre la noción o descripción de la Filosofía antes consignada, podrá definirse ésta de una manera más precisa y

acomodada a las reglas de la lógica diciendo que es: el conocimientos cierto y evidente, pero relativamente general, de Dios, del mundo y del hombre, adquirido por las fuerzas propias de la razón humana. Dícese *conocimiento cierto*, para excluir la probabilidad y la hipótesis que no forman parte de la ciencia rigurosamente tomada; *evidente* para separar la filosofía de la fe y aun de la teología, cuyos principios son ciertos, pero no evidentes, para la razón humana; *relativamente general*, 1º para indicar que la filosofía no desciende a ciertos conocimientos especiales sobre estos objetos; 2º para significar que aun respecto de los tres objetos expresados, la filosofía se mantiene en un orden de investigaciones más o menos elevado y general, según la naturaleza y la importancia de los mismos respecto del hombre [6] .

Toda vez que no pocos de nuestros conocimientos e investigaciones en orden a los objetos indicados, consisten y se apoyan en probabilidades, analogías e hipótesis, las cuales por más que no sean conocimientos científicos rigurosos, constituyen, sin embargo, una parte importante de la Filosofía, y pueden apellidarse conocimientos racionales, si queremos definir la Filosofía en cuanto abraza también esta clase de conocimientos e investigaciones podremos hacerlo en los siguientes términos: *Conocimiento científico y racional, pero relativamente general de Dios, del mundo y del hombre, adquirido con las fuerzas propias de la razón humana.*

1.3. División de la Filosofía.

De lo que acabamos de exponer en orden a la idea y definición de la Filosofía, fácil es inferir que, en nuestra opinión, aquella debe dividirse en filosofía subjetiva, y filosofía objetiva.

La primera comprende: **1º** la Lógica que investiga y expone las diferentes operaciones, las leyes y el orden con que la razón humana realiza la investigación científica y el conocimiento de la verdad; **2º** la Antropología o Psicología, que trata del alma humana, de sus facultades sensibles, intelectuales y morales, y de sus propiedades y manifestaciones; **3º** la Ideología, que trata del origen, naturaleza y formación de las ideas consideradas en general.

La filosofía objetiva abraza: **1º** la Ontología, que trata del ente, de sus propiedades o atributos, y de las nociones objetivas generales y fundamentales relacionadas con el ente; **2º** la Cosmología, que trata del mundo o de la naturaleza material, de sus elementos primitivos y de las propiedades princi-

[6] Esta definición no se diferencia en el fondo, y en cuanto al sentido de la que solían dar los escolásticos cuando decían que la Filosofía es *el conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas superiores, adquirido por la luz natural*: *cognitio certa et evidens rerum per altiores causas naturali lumine parta.*

pales de las sustancias corpóreas, pero todo bajo un punto de vista universal; **3º** la Teología natural o Teodicea, a la que pertenece investigar la existencia, naturaleza y atributos de Dios, según que se hallan al alcance de la razón humana; **4º** la Moral, que trata de los principios y leyes generales que constituyen, determinan y modifican las acciones del hombre, considerado como ser moral.

Bajo otro punto de vista puede dividirse la Filosofía en teórica y práctica. Comprende la primera todas las partes indicadas, a excepción de la Moral, que constituye la filosofía práctica.

1.4. Importancia y utilidad de la Filosofía.

La importancia y utilidad de la Filosofía es una verdad práctica y de sentido común. Si se considera la Filosofía por parte de su etimología, nada más digno del hombre, como ser inteligente, que el amor de la sabiduría.

Si se considera la misma por parte de su significación real, para reconocer a primera vista su importancia y utilidad basta tener presente:

1º que por medio de ella se desarrollan, robustecen y perfeccionan las facultades del hombre, y principalmente las intelectuales, por razón de las cuales el hombre se distingue y se eleva sobre todos los demás seres del mundo, lo cual vale tanto como decir que la Filosofía constituye la perfección más noble y característica del hombre como ser inteligente en el orden natural.

2º El oficio y efecto de la Filosofía es por una parte dirigir y conducir al hombre al conocimiento y posesión de la verdad, y por otra ordenar y dirigir sus acciones morales en armonía con el conocimiento y posesión de Dios como último fin del hombre por medio de la práctica de la virtud: y la virtud y la verdad son los bienes más excelentes, o mejor dicho, los únicos bienes verdaderos a que el hombre debe aspirar en esta vida. San Agustín decía: que puesto que Dios es la misma sabiduría, el verdadero filósofo es aquel que ama a Dios [7] . Sentencia que puede acomodarse sin violencia a lo que acabamos de decir de la Filosofía, por más que su sentido natural en San Agustín se refiera a la sabiduría sobrenatural.

3º La historia enseña que la Filosofía, a vuelta de muchos y graves errores, ha contribuido poderosamente al desarrollo y progreso de las ciencias, así naturales y físicas como morales y políticas, las cuales todas tienen su base y reciben sus principios de la Filosofía, que viene a ser como el tronco del cual derivan todas aquellas ciencias de una manera más o menos inmediata y directa. Lo mismo puede decirse del desarrollo y progreso de las instituciones

[7] *Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei.* De Civit. Dei, lib. 8º, cap. 1º.

sociales y políticas, de la legislación, y en general de los principales elementos y manifestaciones de nuestra civilización.

4º Ni es menos evidente la utilidad de la Filosofía bajo el punto de vista cristiano; pues la experiencia, la historia y la razón enseñan de consuno: 1º que la Filosofía abre y prepara el camino para reconocer la verdad de la Religión Católica; 2º que sirve de poderoso auxiliar a la fe, ya para defenderla contra los ataques de los herejes e incrédulos, ya para poner de relieve su verdad y sus ventajas, ya para exponer y desarrollar de una manera racional y científica sus dogmas, y sobre todo y principalmente, para sistematizar la doctrina de la revelación por medio de la Teología, la cual recibe de la Filosofía su organismo científico [8] .

Si a lo dicho se añade que en nuestros días los ataques principales y más peligrosos contra la Religión Católica proceden del terreno filosófico, no es posible poner en duda la utilidad y hasta la importancia suprema de una filosofía cristiana, verdadera y sólida para rebatir los ataques de la filosofía racionalista.

Para que la Filosofía pueda obtener estos resultados es preciso que se sujete a las

1.5. Leyes de la Filosofía cristiana.

Las cuales pueden reducirse a las siguientes:

1ª No enseñar ni afirmar cosa alguna que se oponga a las verdades reveladas por Dios. Una verdad no puede ser contraria a otra verdad; y las verdades enseñadas por Dios poseen los caracteres de certeza absoluta, siendo como es imposible que Dios sea falible o engañe a otros.

[8]Los Padres y Doctores de la Iglesia, con raras excepciones, ensalzan a porfía las ventajas y utilidad que la doctrina revelada por Jesucristo reporta de la Filosofía, distinguiéndose entre ellos, además de San Agustín y Santo Tomás, Clemente de Alejandría, el cual enumera y expone con frecuencia los oficios, utilidad y relaciones de la Filosofía con respecto a la verdad revelada: *Quod si non comprehendit quidem graeca philosophia veritatis magnitudimem... at maxime regali quidem doctrinae viam praeparat, utcumque castigans, et mores prius formans, et ad suscipiendam veritatem confirmans eum, qui opinatur esse Providentiam.* Strom.,, lib. 4º, cap. 5º. *Est autem per se perfecta*, dice más adelante, *et nullius indiga Servatoris doctrina, cum sit Dei virtus et sapientia: accedens autem graeca philosophia veritatem non facit potentiorum, sed cum debiles efficiat sophistarum adversus eam argumentationes*, &c., Ibidem, cap. 20. *Non erit igitur eorum ignarus (gnosticus seu sapiens christianus) quae ad encyclicas disciplinas et graecam philosophiam percipiendas conducent... Quibus enim improbe et malitiose utuntur haeresium patroni, iis recte utetur Gnosticus.* Ibid., lib. 8º, cap. 10. *Eum bene et utiliter eruditum existimo, qui omnia refert ad veritatem, adeo ut ex... ipsa philosophia colligens quod utile est, tutam ab insidiis servet fidem.* Ibid., lib. 1º, cap, 9º.

2ª Exponer los problemas fundamentales de la Filosofía de tal manera que su solución no conduzca lógicamente a conclusiones o deducciones que no puedan conciliarse con las verdades de la revelación. Si, como hemos dicho más arriba, una verdad no puede ser contraria a otra verdad, deberemos desconfiar con justicia de toda solución determinada de algún problema filosófico, si esta solución conduce lógicamente a deducciones o doctrinas contrarias a la verdad revelada.

3ª Conservar la vista fija en las verdades de la revelación católica, ya porque sirven de punto de apoyo y de partida para proceder con seguridad en la investigación y solución de los problemas filosóficos, ya principalmente porque estas verdades, como manifestaciones que son de la Razón divina derraman mucha luz sobre las verdades del orden puramente natural y especialmente sobre ciertos problemas filosóficos de la mayor importancia y trascendencia. La misma historia de la Filosofía nos revela que la doctrina católica ha hecho relativamente fácil y sencilla la solución de los grandes problemas sobre el origen del mundo, sobre la providencia y acción de Dios en el universo, sobre la naturaleza y origen del mal, sobre el destino del hombre sobre la tierra y su último fin después de la muerte, problemas en orden a los cuales la antigua filosofía pagana caminaba envuelta en sombras y perpetuas contradicciones.

4ª Ilustrar, confirmar y desenvolver aquellas verdades que, aunque consideradas en sí mismas, no son superiores a la razón humana, pertenecen al propio tiempo a la revelación, ya por razón de su importancia moral y religiosa, ya principalmente porque si no exceden las fuerzas físicas de la razón, sí exceden las fuerzas morales de la generalidad de los hombres, los cuales no se hallan en aptitud y condiciones para llegar a su conocimiento de aquella manera pronta, expedita y segura que reclama su importancia en el orden moral, social y religioso. Tales son, entre otras, la existencia y providencia de Dios, la inmortalidad del alma, su destino presente y futuro, la creación libre del mundo.

5ª Indicar y exponer la relación que algunas verdades reveladas y superiores a la razón tienen con otras verdades puramente naturales, como sucede, por ejemplo, con los dogmas relativos a la gracia y al pecado original, dogmas en los cuales el filósofo cristiano descubre relaciones y analogías con ciertos fenómenos naturales y de experiencia, y que al propio tiempo derraman viva luz sobre ciertos problemas filosóficos.

6ª Tener presentes los escritos y tomar en cuenta la doctrina filosófica de los Padres de la Iglesia y Doctores escolásticos, y con especialidad de Santo Tomás; porque en las obras de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, se halla contenida la filosofía cristiana, y por consiguiente la filosofía verdadera en cuanto a la solución de los problemas fundamentales y más importantes

de la Filosofía. Esto no quiere decir que se halle todo en aquellos escritos, ni tampoco que hayamos de adoptar siempre sus opiniones filosóficas, especialmente cuando se trata de materias o problemas de importancia secundaria, ni menos que su filosofía sea completa *quoad omnia*, de modo que no pueda ser modificada, perfeccionada y completada en muchas materias con el progreso y doctrinas de la filosofía moderna. Sin embargo, con respecto a Santo Tomás, bien puede decirse que en sus diferentes obras se encuentra cuanto de sólido y verdaderamente filosófico ha añadido la filosofía moderna a la antigua de los Padres y escolásticos.

Una filosofía escrita y enseñada con sujeción a estas leyes será una filosofía cristiana [9] , y por lo mismo sólida y verdadera, en la cual no hallarán cabida los monstruosos errores del positivismo y panteísmo que degradan y desprestigian a la filosofía moderna.

[9]El siguiente pasaje de Mattlés, que transcribimos con gusto, contiene y explica la diferencia radical que separa la filosofía cristiana de la filosofía racionalista, tanto antigua como moderna: *La philosophie grecque part de la nature, voit dans la substance de la natura Dieu, et dans toutes les existences des manifestaions de Dieu. La philosophie moderne part de l'homme; elle voit Dieu dans l'esprit humain, et dans toutes les existences des produits et des phenomnes de cet ètre pensant. La philosophie intermediaire des Pères et des Scholastiques part du dieu reel et cherche à reconaitre d'abord ce Dieu en lui m'me, en suite le monde comme crèation de Dieu, c'est à-dire, à le comprendre comme la realisation dn plan conu avec intelligence. Ainsi l'histoire nous apprend que la verité se trouve dans cette derniere theorie, car elle nous fait reconaitre que l'essence de la creature qu'on la voie dans la substance de la nature ou dans l'esprit pensant, n'est en veritè pas l'absolu, qu'il existe un Dieu qui a creè cet tre avec tout ce qui apparait autour du lui. Elle nous le fait reconaitre non-sculement en nous apprenant que la philosophie atheistique (dite pantheistique) a contre elle le bon sens du monde entier, la conscience de tous les hommes raisonnables et impartiaux... mais surtout en mettant devant nos yeux la deplorable fin à laquelle sont parvenues les deux philosophies atheistiques, non par accident, non faute, de logique nais par un developpement tout à fait naturel, fatal, necessaire, tandis qu'en meme temps elle nous demontre que la philosophie theistique intermediaire ne donne que des idèes qui prouvent, par le fait et d'une maniere irrefragable, qu'elles sont vraies ou correspondent à des realitès.* Apud Goschler, Diction. encycl. de la Theol. cat., t. XVIII, pág. 190.

Parte I

Lógica general

Prenociones generales

El objeto principal de la Lógica es dirigir nuestro entendimiento al conocimiento de la verdad. Las operaciones fundamentales del mismo, mediante las cuales se encamina a la verdad y logra su posesión, son la simple percepción, el juicio y el discurso o raciocinio. Aquella parte de la Lógica que enseña las reglas filosóficas y da preceptos racionales para el conveniente uso y aplicación de estas tres operaciones fundamentales de la inteligencia se llama Lógica General, y es la misma que los antiguos escolásticos solían apellidar Lógica Menor.

Aquella parte de la Lógica que trata de las materias que tienen una relación especial con las tres funciones expresadas de nuestra razón, como medios e instrumentos para investigar y adquirir la verdad, como son ciertos problemas e ideas sobre la certeza, la probabilidad y la verdad, el método, los criterios de la verdad, &c., se llama Lógica Especial, o como la apellidaban los escolásticos, Lógica Mayor.

El íntimo enlace y relaciones que existen entre el objeto de la Lógica y el de la Psicología ha motivado diversidad de pareceres con respecto al orden con que deben enseñarse estas dos ciencias. Algunos colocan y enseñan la Psicología antes que la Lógica, porque, en su opinión, no se pueden dirigir bien las operaciones del entendimiento, lo cual constituye el objeto de la Lógica, sin conocer las varias facultades del hombre con las cuales se halla en relación su entendimiento. Otros, por el contrario, opinan que la Lógica, que es el arte de buscar la verdad, debe preceder a todas las ciencias, y por consiguiente a la Psicología. Esta segunda opinión nos parece más fundada; porque siendo la Psicología una verdadera ciencia, y ciencia que encierra problemas arduos y trascendentales, no es posible tratarla de una manera adecuada a sus condiciones científicas sin el auxilio de la Lógica, a la que pertenece enseñar a pensar bien y a investigar la verdad científica. Que no sin razón la apellidaban los antiguos instrumento y órgano de todas las ciencias. Por otra parte, para obviar la dificultad a que se refiere la primera opinión, basta hacer entrar en la Lógica algunas observaciones sencillas sobre las facultades del alma en relación con el objeto de la misma.

Algo más necesario nos parece hacer entrar en la Lógica algunas nociones acerca del lenguaje; porque siendo la palabra la expresión del pensamiento, así como éste es la representación de los objetos, es indudable que la gramática general, o sea el conocimiento de la estructura y leyes generales del lenguaje, es un auxiliar tan poderoso como útil para la dirección de las operaciones intelectuales por medio de la disposición artificial y científica que la Lógica comunica a las operaciones indicadas. He aquí la razón porque damos principio a la Lógica exponiendo algunas nociones de gramática gene-

ral, o sea filosofía del lenguaje; porque la verdad es que estudiar y conocer el lenguaje, equivale en cierto sentido a estudiar y conocer el pensamiento humano.

Capítulo 2

Gramática general

2.1. Del signo en general.

Nociones previas.

1º La palabra gramática trae su origen de la griega *gramma*, que significa letra, y como las letras son los elementos de las palabras que constituyen la materia y objeto de la gramática, de aquí es que tomando la parte por el todo, la gramática general ha venido a significar la ciencia que investiga y expone los principios y propiedades generales del lenguaje articulado, considerado como expresión del pensamiento.

De esta definición se infiere que lo que se llama gramática general debiera denominarse filosofía del lenguaje, como la apellidan con razón algunos: 1º porque el nombre de gramática es más propio de una arte que de una verdadera ciencia, cual es la que nos ocupa; 2º porque con ella no se aprende ningún idioma determinado. Es, por lo tanto, más lógico y exacto el nombre de filosofía de lenguaje: nosotros, sin embargo, acomodándonos al uso recibido, usamos indistintamente los dos nombres.

2ª El objeto principal y propio de la gramática general es la oración: 1º porque esta resume y condensa el lenguaje como expresión del pensamiento; 2º porque la oración es la expresión externa y articulada del juicio, el cual es el acto principal de nuestro entendimiento, y su manifestación más importante y fundamental.

La oración gramatical puede ser considerada, o en sus elementos y diferentes partes de que se compone tomadas aisladamente, sin tomar en cuenta las relaciones que entre sí pueden tener en la oración; o por el contrario sistemáticamente, considerando las partes de la oración en cuanto forman un todo determinado. De aquí la división de la gramática general en lexicología,

que trata de las partes de la oración tomadas cada uno de por sí; y sintaxis, a la que pertenece estudiar la oración en cuanto es un todo resultante de la colocación ordenada de las partes que la componen. La gramática general no puede contener prosodia ni ortografía, partes que se encuentran en las gramáticas particulares, porque aquella no enseña a hablar ni escribir ningún idioma.

3ª De las dos partes indicadas, la más importante para la Lógica es la lexicología, en la que se analiza el lenguaje como signo y expresión de las ideas y pensamientos. Por esta razón nos ocuparemos con preferencia de la misma en estas nociones, con tanto más motivo, cuanto que al tratar del juicio se habla también de la oración como expresión sensible del mismo.

No siendo otra cosa el lenguaje más que la expresión y signo sensible del pensamiento, claro es que no pueden conocerse su naturaleza, leyes y propiedades, si no se conocen de antemano la naturaleza, leyes y propiedades del signo.

Signo en general es: lo que representa a la facultad cognoscente alguna otra cosa distinta del mismo signo: *quod potentiae cognoscenti aliud a se repraesentat*. De esta definición se deduce que el signo, en cuanto tal, incluye tres cosas: 1ª el signo debe ser distinto realmente de la cosa significada, porque ninguna cosa se dice con propiedad signo de sí misma; 2ª entre el signo y la cosa significada debe existir alguna relación o enlace, pues sólo así se concibe que el uno conduzca al conocimiento de la otra; 3ª el signo viene a ser como un medio entre la potencia que conoce y la cosa significada; así el humo, por ejemplo, sirve al entendimiento como de medio o puente para llegar al conocimiento del fuego.

Infiérese de lo dicho que el signo determina u origina dos percepciones, de las cuales la una se refiere a la cosa que sirve de signo, y la otra a la cosa significada. Empero para que resulten realmente estas dos percepciones, es preciso que se conozca la relación que existe entre el signo y la cosa significada, pues faltando este conocimiento el signo no ejercerá el oficio de tal. Un vocablo hebreo no ejerce el oficio de signo para uno que ignore esta lengua, porque no conoce la relación convencional que existe entre aquel vocablo y la cosa por él significada.

El signo se divide en formal e instrumental. Signo formal es el que representa otra cosa por razón de la semejanza que con ella tiene, como la imagen o retrato de Julio César es signo formal del mismo. Signo instrumental es el que representa alguna cosa por razón de alguna relación que no sea de semejanza, como sucede en el humo respecto del fuego.

El signo puede ser también o natural o arbitrario, el cual también se llama artificial. En el primero, la relación que existe entre el signo y la cosa significada procede de la misma naturaleza de las cosas, independientemente

de la voluntad del hombre, como se ve en el ejemplo del humo y del fuego. En el arbitrario, la conexión o enlace entre el signo y la cosa significada es convencional o dependiente de la voluntad del hombre, como sucede en el lenguaje articulado, cuyas palabras significan este o aquel objeto, según los diferentes idiomas y según voluntad convencional de los hombres.

Cuando la relación que existe entre el signo y la cosa significada en el signo natural es necesaria e infalible por su naturaleza, el signo se denomina cierto o necesario, como se ve en la respiración respecto de la vida: si esa relación no es necesaria, sino que puede proceder de varias causas, será signo incierto o equívoco: así, por ejemplo, la frecuencia del pulso es signo incierto o equívoco de fiebre, porque puede proceder de otras causas.

2.2. De los signos del pensamiento.

El signo general del pensamiento humano es el lenguaje. Supónese comúnmente que esta palabra tiene su etimología en la frase latina *linguam agere*, que significa mover la lengua. Sea de esto lo que quiera, es lo cierto que el lenguaje como signo o expresión del pensamiento, es un sistema de signos destinados a expresar el pensamiento. Y debe tenerse presente que el pensamiento aquí se toma en un sentido lato por las manifestaciones y actos, no sólo del entendimiento y voluntad, sino también de las facultades sensibles, tanto perceptivas como afectivas.

Los signos que constituyen el lenguaje pueden ser o naturales o artificiales. Los primeros son los gritos, ademanes, gestos y movimientos naturales y espontáneos del cuerpo, en relación con determinadas afecciones y pensamientos interiores del alma. Los segundos son las palabras articuladas destinadas por el uso y la convención para expresar aquellos actos y afecciones interiores.

El lenguaje natural tiene determinadas ventajas sobre el artificial, así como éste las tiene sobre aquél bajo otros puntos de vista. El natural: 1º es más enérgico y adecuado que el artificial para expresar las afecciones del alma; 2º es invariable, uniforme y espontáneo, como fundado en la misma naturaleza; 3º se adquiere y practica sin necesidad de estudio o de la observación.

Por otro lado, el lenguaje artificial o articulado: 1º sirve para expresar muchas cosas que no pueden expresarse por medio del natural, y se extiende hasta las más sutiles manifestaciones y modificaciones del pensamiento; 2º incluye mayor facilidad y universalidad; mayor facilidad, puesto que con pocas palabras convenientemente combinadas podemos expresar instantáneamente conceptos y objetos que exigirían multitud de gestos y movimientos para ser expresados imperfectamente; mayor universalidad, no sólo porque se ex-

tiende a objetos y pensamientos que se hallan fuera del alcance del lenguaje natural, o a los cuales sólo alcanza con suma dificultad e imperfección, sino principalmente porque el lenguaje natural, sólo es medio de comunicación con los presentes, mientras el articulado se extiende a los ausentes en tiempo y espacio por medio de la escritura; 3º el lenguaje articulado sirve de instrumento y auxiliar poderoso para desarrollar y robustecer el pensamiento, por medio de una especie de comunicación y reacción continua y recíproca entre la palabra y el pensamiento; 4º el lenguaje articulado, por lo mismo que se halla sometido a la voluntad del hombre, como sistema de signos convencionales y libres, encierra un poder de expresión tan eficaz y perfecto, que basta para satisfacer con facilidad todas las necesidades del hombre en el orden físico, sensible, social, intelectual y moral; 5º finalmente, el lenguaje articulado así como puede perderse en el individuo u olvidarse, puede también enriquecerse o perfeccionarse, al paso que el natural nunca se olvida, pero tampoco se perfecciona sino con dificultad, en algunos hombres solamente, y aun esto dentro de límites estrechos. Sabido es que la influencia de la voluntad y el hábito, pueden hacer que los gestos y movimientos exteriores representen afecciones que no existen en el individuo; pero esto es accidental y no destruye las condiciones propias del lenguaje natural.

Cuanto llevamos consignado en este capítulo acerca del lenguaje artificial, se refiere al lenguaje en cuanto significa una colección de palabras articuladas que tienen por objeto expresar el pensamiento. Conviene ahora tener presente que esa palabra, además de la significación dicha puede tener otros dos sentidos, puesto que unas veces se toma por la facultad o capacidad de hablar que posee el hombre, y otras por la determinada disposición de palabras, oraciones y períodos que constituyen lo que se llama estilo, en cuyo último sentido solemos decir que tal autor tiene un lenguaje conciso, elegante, fluido, nervioso, &c.

De aquí se infiere que cuando se pregunta si el lenguaje articulado es natural al hombre, se debe responder con distinción. Si se trata del lenguaje en cuanto significa una colección determinada de voces articuladas, como las palabras, por ejemplo, que constituyen el idioma castellano, el lenguaje no es natural sino artificial y arbitrario, toda vez que es indiferente y puramente convencional que esta palabra designe este objeto y no otro; y por otra parte vemos que al mismo objeto corresponden diferentes palabras según la variedad de idiomas. Si se trata del lenguaje, en cuanto significa la facultad de hablar, no hay inconveniente en afirmar que el lenguaje es natural al hombre; porque la razón y la experiencia demuestran que el hombre ha recibido de Dios y tiene en su misma naturaleza la facultad o capacidad de manifestar y significar a otros sus pensamientos y los objetos por medio de voces articuladas, que posee el organismo y los instrumentos necesarios para pro-

ducir sonidos articulados, y hasta que tiene en su naturaleza una propensión espontánea a poner en ejercicio este organismo y la facultad de hablar.

¿Deberemos inferir de aquí, que la invención del lenguaje es debida al hombre? De ninguna manera. Sea cualquiera la opinión que se adopte en orden a la posibilidad absoluta o física de la invención o formación por parte del hombre de algún lenguaje, el cual en todo caso sería necesariamente imperfectísimo, y exigiría el transcurso de mucho tiempo, se debe tener por cierto que el lenguaje fue comunicado o inspirado al hombre por el mismo Dios. Muchas son las razones que pueden aducirse en apoyo de esta afirmación, aun prescindiendo de la Sagrada Escritura que lo indica [1] con toda claridad. 1º Adán o el primer hombre debió salir perfecto de las manos del creador, como dice santo Tomás, tanto en el orden físico, o en cuanto al cuerpo, como en el orden intelectual y por parte del alma; y es indudable que si no hubiera poseído el lenguaje, carecería de una de las perfecciones o cualidades más importantes y necesarias. 2º No poseyendo el lenguaje se hubiera visto imposibilitado de comunicar a sus hijos los conocimientos naturales y sobrenaturales que recibiera de Dios. 3º En la hipótesis contraria, el hombre hubiera permanecido por espacio de mucho tiempo en estado de completo mutismo, el cual es incompatible con el estado social que es natural al hombre, y fuera del cual no puede conservarse por mucho tiempo. Como corroboración de este argumento debe tenerse en cuenta, que siendo el lenguaje un conjunto de signos convencionales, y siendo o imposible, o sumamente difícil por lo menos, establecer pactos y convenciones sin el auxilio de la palabra articulada, los hombres, en la hipótesis que combatimos, habrían permanecido por espacio de siglos sin sociedad política y en estado de salvaje mutismo. 4º Para todo hombre pensador es evidente que la invención primitiva o descubrimiento originario de un idioma, siquiera sea imperfecto, es obra que exigiría una inteligencia sublime, unida a vastísimos y profundos conocimientos de todo género: ¿y es posible esto cuando se principia por suponer al hombre sin vínculos sociales, en estado de salvaje mutismo y de crasa ignorancia? 5º Finalmente, si a esto se añade que todos los monumentos históricos, incluso los bíblicos, presentan al hombre en posesión y ejercicio del lenguaje articulado, y lo que es más, de un lenguaje perfecto, quedará fuera de toda duda que el origen primitivo del lenguaje entre los hombres debe buscarse en Dios revelándolo o comunicándolo al primer hombre creado por Él [2] . Y decimos,

---

[1]En efecto, hablando del primer hombre, dice: *Creavit ex ipso adjutorium simile sibi; consilium et linguam dedit illis.*

[2]Son notables las palabras de Humboldt sobre este punto. *El lenguaje no ha podido ser inventado sin un tipo preexistente en la inteligencia humana... Más bien que creer en una marcha uniforme y mecánica que le vaya formando paulatinamente desde el principio más grosero e informe hasta llegar a la perfeccion, abrazaría la opinión de aquellos que refieren*

revelándolo, para excluir la opinión de los que imaginan que Dios enseñó al hombre el lenguaje primitivo pronunciando sonidos articulados, a la manera que los padres enseñan ahora a los hijos.

Además de las indicaciones que dejamos consignadas arriba acerca de la utilidad y necesidad del lenguaje articulado, pueden aducirse razones poderosas que demuestran con toda evidencia esa necesidad y utilidad.

1ª Los hombres están destinados por las condiciones mismas de su naturaleza a constituir o formar una sociedad no imperfecta, temporal y transitoria, como los animales, sino perfecta, permanente, intelectual, moral y política; sociedad que ni siquiera puede concebirse, cuanto menos constituirse y conservarse, sin el auxilio del lenguaje articulado.

2ª Sin el lenguaje articulado la memoria es por precisión muy incompleta, y su expresión o manifestación externa es poco menos que imposible. Reflexiónese ahora por un lado los gravísimos inconvenientes a que estaría expuesto el hombre viviendo en sociedad sin el auxilio de la memoria, o teniendo ésta un estado sumamente imperfecto; y por otro, que uno de los efectos más incontestables y preciosos del lenguaje articulado es el fijar y ordenar los pensamientos y afecciones interiores en la memoria, sujetándolos al propio tiempo al fenómeno del recuerdo o reminiscencia.

3ª La investigación y conocimiento de la verdad, que constituye la perfección más noble y digna del hombre, se hallan en íntima relación y necesaria dependencia con el lenguaje articulado, sin cuyo auxilio nuestros conocimientos serían muy limitados, trabajosos e imperfectos. La conciencia íntima nos revela que mientras investigamos y conocemos los objetos, hablamos interiormente, locución que sería difícil, imperfecta y confusa, si no poseyéramos el lenguaje articulado.

---

el origen de las lenguas a una revelacion inmediata de la Divinidad. Ellos por lo menos reconocen la chispa divina que brilla al través de todos los idiomas, aun los más imperfectos y menos cultivados. A conclusiones análogas conducen los trabajos de Klaproth, Remusat, Goulianoff, Merian, Adelung, Schelegel y de tantos otros distinguidos etnógrafos. Hay más todavía. De los trabajos literarios y de las investigaciones etnográficas realizadas por los escritores citados, resulta: 1º que los cuatro mil dialectos o idiomas que se conocen, pueden considerarse como filiaciones o derivaciones de tres, o a lo más, cuatro lenguas primitivas y rigurosamente diversas, que son, la indo-germánica, que también suele llamarse indo-europea, la semítica y la tártara, a la cual algunos añaden la malaya; 2º que la aparición de estas tres o cuatro lenguas primitivas tuvo lugar de una manera repentina; todo lo cual se halla en perfecto acuerdo con la narración bíblica sobre la repentina confusión de lenguas realizada en la construcción de Babel, siendo probable que cada una de las tres grandes familias de Noé se separara de Babel con una de las tres lenguas que se llaman primitivas.

2.3. De las partes de la oración.

Hemos dicho antes que las dos partes de que consta la gramática general o filosofía del lenguaje son, la lexicología, que trata de las partes de la oración en particular y tomadas aisladamente, y la sintaxis, que trata de la unión, dependencia y colocación de las palabras en la oración como expresión del pensamiento. Por eso esta parte de la gramática trata de la concordancia, régimen y construcción, siendo la más importante la construcción, porque es la más universal y la que se encuentra con mayor regularidad en todas las lenguas. Ya hemos dicho que omitimos la sintaxis, porque su relación con la Lógica es menos importante y directa que la de la lexicología.

La oración, en general, es la expresión oral del pensamiento, según algunos; pero esta definición parece inexacta, puesto que puede aplicarse a las partes de la oración, como sucede en el nombre. Más exacta y propia nos parece la que solían dar los escolásticos: *voz o palabra articulada, cuyas partes significan algo tomadas aisladamente*: *vox ad placitum significativa, cujus partes separatim aliquid significant.* En efecto: en esta oración: «Pedro es prudente», cada una de las partes significa o expresa algún pensamiento, algún concepto o modificación del mismo. Por el contrario, las partes o sílabas de los nombres que componen dicha oración nada significan por sí solas y como tales. Los escolásticos decían también, no sin razón, que la significación de la oración puede verificarse, o a modo de afirmación y negación (*per modum affirmationis et negationis*) como en esta: «Pedro discurre»; o a modo de simple dicción (*tamquam simplex dictio*), como si decimos: «Dios omnipotente.»

En nuestra lengua las partes de la oración gramatical son nueve: nombre, pronombre, verbo, participio, artículo, preposición, adverbio, conjunción, interjección. Estas partes varían con los diferentes idiomas: pues mientras el hebreo y el árabe sólo consta de tres, que son nombre, dicción y verbo, el latín admite ocho y el griego diez. Las partes que deben apellidarse necesarias y esenciales en la oración gramatical son el nombre y el verbo; con ellas se puede expresar el juicio, que es la manifestación propia y perfecta del entendimiento, y corresponden al doble elemento que entra en la constitución del mismo, pues mientras el nombre corresponde al elemento objetivo del juicio, el verbo corresponde al elemento subjetivo. De aquí procede que mientras las demás partes varían con los idiomas, el nombre y el verbo son partes de la oración gramatical en todas las lenguas. Dejando el nombre y el verbo para tratar de ellos con más detención en artículos especiales, daremos aquí alguna ligera noción de las otras partes de la oración.

a) Pronombre es aquella parte de la oración que se pone en lugar del nombre, bien sea para evitar la repetición de éste, bien para dar concisión y claridad a la misma. Generalmente expresa la relación de las personas

agentes o pacientes que entran en la oración. Pueden ser personales, relativos, posesivos y demostrativos. Los posesivos, como mío, tuyo, nuestro, &c., y también los demostrativos, como éste, aquéllos, ésos, &c., son en realidad verdaderos nombres adjetivos.

b) Participio es aquella parte de la oración que expresa la situación activa o pasiva de alguna cosa acompañada de alguna circunstancia o modificación del tiempo. Se llama participio, porque es un nombre que participa de las propiedades del verbo en cuanto que incluye la connotación y significación del tiempo incluido en aquél, y también porque se deriva de algún verbo.

c) Artículo es aquella parte de la oración que sirve para determinar la extensión y el género de los nombres apelativos y universales. Suele dividirse en numeral, posesivo y demostrativo. Además, puede ser o especificativo, que sirve para determinar la especie; o individuativo, que sirve para determinar los individuos. Este último, si significa los individuos sin determinarlos, como cuando se dice: «leí algunos libros» se llama indefinido; si determina los individuos por su pertenencia, situación, número, &c., como si se dice: «he leído tus gramáticas», entonces se llama definido o determinado.

d) Preposición es aquella parte de la oración cuyo oficio es representar y expresar las diferentes relaciones que pueden existir entre los términos o ideas que entran en la indicada oración gramatical. Como éstas relaciones son muy numerosas y variadas, no es posible que haya tantas preposiciones como relaciones; y de aquí el que una misma preposición sirva para expresar diferentes relaciones que se reconocen por los antecedentes, consiguientes y sentido de la oración. Las principales preposiciones son las de tiempo, de orden, de lugar, de situación, de distancia, de fin, de medio, de unión, de separación, de posesión, &c.

e) Adverbio, que literalmente significa junto al verbo, como palabra compuesta de *ad* y de *verbum*, denota aquella parte de la oración que sirve para expresar una idea determinada, pero modificándola al propio tiempo. Ordinariamente modifica la atribución del verbo; pero también puede modificar otras partes de la oración que tengan carácter atributivo. Así es que el adverbio considerado en sí mismo y en su valor ideológico, puede resolverse en un nombre con una preposición. Los principales son los de tiempo, de lugar, de orden, de modo.

f) Conjunción es aquella parte de la oración que representa la relación entre dos juicios y expresa la relación entre dos o más proposiciones. De aquí se deduce que el oficio de la conjunción en la oración gramatical es unir o juntar dos o más proposiciones que representan y expresan un pensamiento completo.

g) Interjección es aquella parte de la oración cuyo objeto propio es representar y expresar las afecciones internas del alma, y esto generalmente,

según que esas afecciones, sensaciones y sentimientos incluyen cierto grado de vehemencia. Se llama interjección (*interjectum*, arrojado entre), porque es una palabra que se arroja entre las demás, sin ligarse o relacionarse con ellas como partes de la oración gramatical. Las interjecciones suelen constar de pocas sílabas y no son muy numerosas, consideradas como sonidos articulados; pero puede decirse que se multiplican indefinidamente según el modo y accidentes de expresión que pueden acompañarlas, como son la mayor o menor rapidez con que se pronuncian, la mayor o menor fuerza, los diferentes grados y modos de entonación, las modificaciones del semblante, actitud del cuerpo, movimiento de los miembros, &c.

2.4. Del nombre.

El nombre puede considerarse o simplemente como parte de la oración gramatical, o en cuanto constituye uno de los elementos principales y esenciales de la proposición como expresión del juicio [3] . Bajo este último punto de vista el nombre suele llamarse término. Para proceder con la debida claridad, hablaremos del nombre bajo este doble punto de vista.

A) Nombre es aquella parte de la oración que expresa los objetos del pensamiento que entran en la misma como sus elementos principales y directos. «La virtud es muy amable»: fácil es reconocer que los nombres virtud y amable, expresan los objetos que constituyen los elementos principales de la oración, mientras que las otras dos palabras sólo sirven, o para unir, o para modificar su significación.

Las clases o especies principales del nombre considerado como parte de la oración gramatical son

a) Sustantivo y adjetivo. El primero significa las cosas como si existiesen en sí mismas, sin expresar inherencia en otro sujeto, como hombre, bondad, justicia: el segundo, las significa expresando o indicando su inherencia en algún sujeto, como humano, bueno, justo. De aquí se infiere que la diferencia entre el nombre sustantivo y el adjetivo, no procede de las cosas o naturalezas significadas, sino del modo con que son concebidas por nosotros.

b) Si el nombre sustantivo significa un objeto singular, se llama propio, como Platón, Roma: si por el contrario, su significación conviene o se atribuye a varios individuos, si denomina apelativo, como hombre, ciudad. En otros términos: el nombre propio representa y significa un solo individuo: el ape-

[3]Según dejamos indicado, el nombre y el verbo constituyen las partes principales de la oracion, observacion que había hecho santo Tomás antes que los modernos. *Potest ex solo nomine et verbo simplex enunciatio fieri, non autem ex aliis orationis partibus sine his... Sola nomina et verba sunt principales orationis partes. Periherm. Lib. I, lec. 1^a.*

lativo, representa y significa una clase de individuos. El uso puede hacer que un nombre apelativo se convierta en propio respecto de algún objeto, como Apóstol, respecto a san Pablo.

c) Los accidentes gramaticales del nombre son el género, el número y el caso. El género, de su naturaleza, está destinado o sirve para expresar el sexo, y de aquí los cuatro géneros, masculino, femenino, epiceno o promiscuo, y neutro. Existen muchos objetos que carecen de sexo, los cuales en rigor filosófico debieran ser neutros, pero el uso ha hecho que sean masculinos o femeninos, como se ve en las palabras castellanas cielo, tierra, y en las latinas pons, clavis. El número es, o singular, o plural: los nombres propios no tienen número plural. El caso que también se llama declinación, es una modificación del nombre destinada a expresar las varias relaciones del mismo con otras partes de la oración. Esta declinación de los nombres puede verificarse de dos maneras: 1ª uniendo al nombre partículas, como sucede en castellano: «de la virtud», «para la virtud», &c.; 2ª variando la terminación del nombre, como se hace en la lengua latina: virtus, virtutis, virtuti, &c.

B) Considerando el nombre como término o elemento de la proposición lógica, le corresponden, además de las indicadas, las divisiones siguientes:

a) Término positivo, el que significa alguna entidad o realidad, como alma, piedra; término negativo, el que significa o representa la privación o carencia de alguna realidad, como ceguera, muerte. Si a un término positivo se antepone la negación, resulta lo que se llama término infinito, como no alma, no piedra. Hay algunos términos que son positivos por parte de la voz, pero negativos en cuanto al sentido, como se ve en las palabras citadas, ceguera y muerte, que no expresan negación en su estructura material; al contrario, otros hay que por parte de la palabra material son negativos, por llevar equivalencia de negación, y sin embargo, son positivos por parte del sentido o significación, como se ve en las palabras infinito, infinidad.

b) Cuando el término sustantivo en los casos que significa alguna naturaleza sustancial, expresa esta naturaleza a modo de forma separada del sujeto que la tiene, se llama abstracto, como humanidad: cuando expresa aquella naturaleza como puesta en un sujeto, se llama concreto, como hombre.

Todo término adjetivo es concreto, pero no todo término concreto es adjetivo. De aquí se infiere que el término concreto, en cuanto tal, y especialmente si es adjetivo, significa de una manera primaria y directa la forma que denomina al sujeto, y secundariamente al sujeto que recibe tal denominación de tal forma.

c) Si un término tiene significación determinada y perfecta por sí mismo, sin dependencia de otro, se apellida categoremático, como hombre, justicia; si por sí solo no tiene significación completa o determinada, sino que para este efecto necesita unirse o relacionarse con otro, como estas palabras: ningún,

todo, alguno, se llama sincategoremático. A esta clase pertenecen los adverbios, preposiciones con otras partes de la oración.

d) Lo que en gramática es nombre apelativo, es en la lógica término común, el cual se divide en distributivo y colectivo. Distributivo es el que puede enunciarse de varios individuos y de cada uno de ellos en particular, como hombre conviene a todos y cada uno de los individuos humanos. El colectivo significa o comprende muchos individuos, pero no puede aplicarse a cada uno en particular, sino a todos juntos, como familia, senado.

e) El término común distributivo, si significa un concepto objetivo que es idéntico o se halla del mismo modo en muchos, se llama unívoco, como triángulo, cuyo concepto es igual en todos los triángulos; si el concepto significado por el término común es completamente diverso en los objetos significados por él, como la palabra perro, aplicada al animal doméstico y a una constelación, entonces se llama equívoco; si el concepto significado por el término común es en parte diferente y en parte igual, o semejante, se llama análogo: ejemplo: la palabra pie, aplicada a la parte inferior de un monte, de una mesa, de un animal, &c.

f) Se llama término complejo el que significa dos ideas completas en su género, bien sea que se expresen por medio de dos palabras, como «voluntad buena», bien sea que se expresen con una sóla, como filósofo: Si la palabra expresa un solo concepto total, se llama incomplejo, como espíritu.

Puede decirse que los adjetivos son términos complejos en cuanto al sentido, porque significan la forma o modificación, y el sujeto que la tiene.

g) Los términos que denotan algún concepto que no puede atribuirse a todos los seres sino a algunos determinados, como racional, material, se llaman categóricos: los que por el contrario expresan algún concepto aplicable a todas las cosas o seres, como algo, cosa, ente, se llaman trascendentales.

h) Cuando un término significa un objeto, según el estado o modo de ser que le corresponde en la realidad independientemente de nuestro entendimiento, se llama término de primera intención; si la significación corresponde al objeto según algún estado o modo procedente de la aprensión o percepción refleja del entendimiento, se llama término de segunda intención. «El hombre es racional»; «el hombre es especie». En la primera proposición, el predicado conviene al hombre como término de primera intención; en la segunda, como término de segunda intención.

En atención a que las palabras articuladas oralmente sirven para representar y expresar las concepciones o ideas que formamos de los objetos, puede decirse que todas las clasificaciones y divisiones que acabamos de exponer, equivalen a otras tantas clasificaciones y divisiones de las ideas. Sin embargo, en la ideología nos ocuparemos de algunas otras clasificaciones propias de las ideas.

i) Cuando el término significa un objeto sin relación con otro, se llama absoluto: si por el contrario significa un objeto como relacionado con otro, se llama relativo. Justicia es término absoluto: hijo, es término relativo.

2.5. Del verbo.

Son varias y bastante encontradas las opiniones de los filósofos acerca de la naturaleza propia del verbo, y de su carácter distintivo de las demás partes de la oración.

Algunos dicen que el oficio y carácter propio del verbo es expresar la afirmación y negación, y como por otra parte la afirmación y negación son representadas y expresadas explícita o implícitamente por el verbo ser, de aquí deducen que en el fondo de todos los verbos va envuelto el verbo ser, del cual vienen a ser los demás como una especie de modificaciones. De aquí es que esta teoría suele apellidarse la teoría del verbo único. Esta opinión tiene en contra el argumento no despreciable del uso y aplicación del verbo en oraciones en que no hay afirmación ni negación explícitas, según se observa en las optativas e imperativas.

Hay otros que sostienen que la esencia del verbo consiste en significar acción y movimiento, suponiendo que los verbos, en su origen, significaron solamente las acciones y movimientos de los cuerpos, significación que por medio de tropos y abstracciones se aplicó después a los movimientos y acciones interiores de nuestra alma. Esta teoría parece insostenible: 1º porque hay verbos que no significan acción ni movimiento, como morir, estar sentado, (sedere) yacer; 2º porque hay palabras que significan acción o movimiento, y que no obstante no son verbos, como lectura, visión.

Otros hacen consistir la esencia del verbo en la atribución, opinando que el verbo es una palabra que significa el atributo de todo juicio. Esta opinión coincide en el fondo, o por lo menos tiene mucha afinidad con la teoría del verbo único, y tropieza con los mismos inconvenientes que aquella.

En nuestra opinión los caracteres distintivos y esenciales del verbo, son la consignificación del tiempo, y la atribución puramente enunciativa. En efecto: todo verbo en la oración, además de la idea típica o fundamental que significa, como mandato, amor, en los verbos mandar, amar, expresa alguna modificación o diferencia de tiempo, según que éste puede ser pasado, presente o futuro con su varias modificaciones y relaciones. Bajo este punto de vista, el verbo se distingue de los nombres que significan tiempo, como año, ayer, los cuales, aunque significan tiempo, no lo consignifican como el verbo. Por otro lado, aunque es cierto que no todo verbo en la oración gramatical significa afirmación o negación, como pretende la primera opinión, ni tam-

poco atributo de juicio, como quiere la tercera, bien se puede sostener que todo verbo significa algo con respecto a otro que se considera como sujeto de la idea significada por el verbo. Así, en esta oración optativa: «ojalá que Pedro escribiese», no hay ciertamente juicio afirmativo o negativo, y por consiguiente está fuera de la condición y esencia del verbo señalada por las dos teorías citadas; pero sí hay significación y expresión de la escritura con relación a Pedro como sujeto real o posible de la misma. Hay aquí una verdadera atribución o aplicación de la cosa significada por el verbo al sujeto: pero no habiendo, como no hay, verdadero juicio, ni afirmación, ni negación, es preciso decir que es una atribución enunciativa simplemente.

De lo expuesto podemos inferir:

1º Que el verbo debe definirse: aquella parte de la oración que expresa alguna cosa, consignificando modificación del tiempo y atribución o relación a algún sujeto.

2º Si la palabra atribución se toma en el sentido ordinario por la afirmación o negación de un atributo respecto de algún sujeto, la atribución no constituye el carácter distintivo y esencial del verbo; porque aunque tiene lugar en la mayor parte de los casos, no se verifica siempre. Si la indicada palabra se toma como equivalente a simple enunciación, entonces pertenece a la esencia del verbo; porque en todo verbo que forma parte de oración, se encontrará la enunciación de alguna cosa con respecto a otra que tiene razón de sujeto [4] .

Los accidentes gramaticales del verbo son cinco, a saber: persona, número, tiempo, modo y voz. Todos estos accidentes constituyen lo que se llama conjugación del verbo, la cual consiste en conducir el tipo o idea radical significada por el verbo a través de modificaciones varias, representadas y expresadas por los cinco accidentes dichos.

Entre estos accidentes los principales y más importantes son el tiempo y modo. El tiempo es la modificación que recibe el verbo para representar la relación determinada de la duración de una cosa con respecto a otra. Las relaciones principales de esta duración o tiempo son presente, pasado y futuro: el primero es único e indivisible, pero los segundos admiten varias modificaciones y relaciones que constituyen los diferentes modos de tiempos gramaticales.

El modo es la modificación de la estructura material del verbo, destinada a representar las varias maneras con que se verifica la enunciación. Señálanse comúnmente seis, que son: el indicativo, el subjuntivo, el condicional, el op-

[4] Aristóteles definía el verbo: *Quod adsignificat tempus, cujus nulla pars significat separatim, et est semper nota eorum quae de altero praedicantur*. Periher. lib. **1º**, lec. 4ª. Si las últimas palabras significan predicación puramente enunciativa, la definición de este filósofo coincide con la nuestra.

tativo, el permisivo, el imperativo. Mas no se crea por eso que estos modos sean necesarios ni se hallen en todas las lenguas, habiendo algunas que sólo admiten cuatro, otras cinco, otras tres. El indicativo, el subjuntivo y el imperativo, son los modos que se hallan más generalmente en los idiomas.

Algunos enumeran el infinitivo entre los modos del verbo: otros dicen que es un sustantivo indeclinable, lo cual parece más exacto en atención a que el infinitivo no tiene personas ni tiempos. De todos modos debe ser considerado como la raíz del verbo, cuyos accidentes vienen a ser modificaciones diferentes del mismo.

2.6. El lenguaje hablado.

«Si el hombre hiciera uso únicamente del conocimiento sensitivo, el cual se halla circunscrito por su naturaleza a las cosas presentes según el tiempo y el lugar, bastaría al hombre para vivir en sociedad con los demás el uso de la palabra. Mas como el hombre se halla además dotado de conocimiento intelectual, el cual abstrae o prescinde de las condiciones o circunstancias de lugar y tiempo, le acompaña la solicitud y cuidado, no sólo acerca de las cosas presentes, sino también acerca de las cosas ausentes por parte del lugar, y de las futuras por parte del tiempo. De aquí es que la necesidad y conveniencia de manifestar sus concepciones a los ausentes y futuros, ha hecho que el uso de la escritura sea una necesidad para el hombre.»

Este pasaje de santo Tomás señala el origen filosófico y la razón suficiente de la necesidad e invención de la escritura.

La escritura puede definirse: un sistema o colección de signos por medio de los cuales se manifiesta o exterioriza el pensamiento de una manera fija y permanente. Porque en efecto, la diferencia principal que separa la escritura del lenguaje hablado, es la representación sensible permanente de los pensamientos y afecciones interiores, representación que en el lenguaje hablado sólo se verifica de una manera fugaz y transitoria.

Teniendo en cuenta que el entendimiento humano posee como una tendencia natural a proceder de lo imperfecto a lo perfecto, el desarrollo lógico de la escritura admite tres períodos y tres clasificaciones correspondientes a éstos. Primer período: representación directa de las ideas por medio de la pintura de los objetos. Segundo período: representación de las ideas por medio de atributos especiales o de propiedades características, o de analogías y semejanzas. Tercer período: representación directa de los sonidos articulados por medio de determinados signos, o sea de los caracteres alfabéticos. La primera especie de escritura se llama ideográfica; la segunda, simbólica, y si se refiere a enseñanzas o sentencias religiosas y morales, recibe el nombre de

jeroglífico; la tercera se llama fonográfica o fonética. Algunos apellidan a la primera kiriológica.

La escritura fonográfica es infinitamente superior a la simbólica, y más aún a la ideográfica bajo muchos conceptos; pues mientras que con la primera nos es posible y sumamente fácil expresar toda clase de ideas, toda clase de relaciones entre los objetos, toda clase de pensamientos y afecciones, hasta en sus menores detalles y modificaciones más sutiles, las dos segundas llevan consigo: 1º la incapacidad o suma dificultad de representar los objetos inmateriales; 2º la imposibilidad de representar con fijeza y claridad las múltiples relaciones de los objetos; 3º la magnitud, dificultad de ejecución y sobre todo la multiplicidad de caracteres, puesto que es necesario un signo especial casi para cada objeto, para cada relación, para cada idea o pensamiento; 4º la consiguiente dificultad de aprender y retener esta clase de escritura.

La gran ventaja de la escritura fonográfica consiste en que con un número reducido de caracteres sencillos convenientemente combinados, se pueden representar todos los sonidos y palabras del lenguaje articulado, y por consiguiente todos los objetos y pensamientos con todas sus relaciones y modificaciones. Estos caracteres o signos son cinco simples o puros a, e, i, o, u, que se llaman vocales, y dieciocho mixtos que constituyen las articulaciones y suelen llamarse consonantes. Si a estos añadimos la cantidad o tiempo y el acento, resultarán en conjunto veinticinco caracteres propia o impropiamente dichos, que constituyen la representación de todos los sonidos articulados y por consiguiente los elementos integrantes de la escritura fonográfica [5] .

Lo que acabamos de decir en orden al número de las letras o caracteres de la escritura fonográfica o alfabética [6] , tiene lugar en la mayor parte de las naciones modernas; pues según el testimonio de escritores respetables, algunos de los alfabetos antiguos sólo constaban de dieciseis caracteres, a los cuales añadieron después otros pueblos, y principalmente los Romanos, las letras g, h, f, q, v, x, y, z. También conviene notar que en algunas lenguas antiguas, se escribía y escribe procediendo de derecha a izquierda, o en sentido contrario a lo que nosotros practicamos.

Por lo que hace a la cuestión relativa al origen de la escritura fonográfica y alfabética, no faltan escritores que le atribuyen un origen divino lo mismo que al lenguaje hablado. Esta opinión se apoya, entre otras razones: 1º en la carencia de datos históricos para señalar origen humano a la escritura

[5] Sabido es que las consonantes que constituyen las articulaciones, se denominan labiales, dentales, linguales, palatales y guturales, según que los labios, los dientes, la lengua, el paladar y la garganta, contribuyen más directa y eficazmente a la producción de su sonido.

[6] Alfabeto, de donde toma la escritura fonográfica la denominación de alfabética, es la serie o colección de letras que tiene cada lengua para representar los sonidos articulados, y se llama así de las dos primeras letras del griego, alfa y beta.

alfabética; 2º en la inmensa distancia que separa la escritura fonográfica de la ideográfica.

Cualquiera que sea la opinión que se adopte acerca del hecho de la invención de la escritura alfabética, lo que sí puede tenerse por muy probable, es la posibilidad de esta invención. Porque a la verdad, una vez puesto el hombre en posesión del lenguaje, bastaría un análisis detenido y profundo de los sonidos articulados, juntamente con la designación de un signo para significar los elementos de que se compone, para llegar a la invención de una escritura fonética más o menos perfecta. Este análisis y la correspondiente designación de caracteres fonéticos, constituyen la transición de la escritura ideográfica y simbólica o la fonográfica, transición que ofrece grandes dificultades sin duda, pero que no son insuperables a la inteligencia humana dotada ya de lenguaje articulado. En todo caso es incontestable que esas dificultades son muy inferiores a las que presenta la invención del lenguaje [7] .

Escolio

Para formar ideas exactas acerca de la naturaleza del verbo, como elemento importante de la oración gramatical, conviene tener presente que el verbo *sum*, es, que según algunos constituye el único verbo, tiene dos significaciones muy diferentes. Unas veces significa la existencia objetiva de una cosa, y equivale al castellano existir, como cuando decimos: «el mundo es», es decir, existe realmente. Otras veces solo significa y expresa la relación entre un predicado y un sujeto, como cuando decimos: «el mundo es admirable». La primera se llama significación absoluta del verbo citado: la segunda, significación relativa y también copulativa.

[7]De los monumentos históricos que conocemos nada se puede deducir con certeza y seguridad, no sólo acerca de la invención misma de la escritura alfabética, sino ni siquiera acerca de los primeros pueblos que usaron de ella. Entre los griegos y romanos parece que se atribuía a los fenicios el primer uso de la escritura fonográfica, a juzgar por el siguiente pasaje de Lucano: *Phoenices primi, faeme si creditur, ausi/ Mansuram rudibus vocem signare figuris.*

Capítulo 3

Las categorías y los universales

Los términos orales y escritos de que acabamos de tratar en el capítulo anterior, por lo mismo que son la expresión externa y sensible de las ideas, preparan y facilitan el camino para llegar al conocimiento de las ideas y pensamientos que contiene la representación intelectual de los objetos significados por aquellos términos. Por eso, después de haber tratado del lenguaje como manifestación sensible de las ideas, parece natural tratar de éstas y de los actos del entendimiento mediante los cuales se forman o adquieren, lo cual entra ya directamente en el objeto propio de la lógica.

Y debiendo concretarnos en este capítulo al examen o investigación de lo perteneciente a la simple percepción, que es la primera operación del entendimiento, según la división antes indicada, trataremos: 1º de las categorías o predicamentos, que encierran la clasificación general de las ideas; 2º de los universales, o sea de la clasificación de las ideas o conceptos intelectuales considerados como elementos posibles del juicio; porque la percepción de las cosas se ordena naturalmente al juicio sobre las mismas, y de aquí es que los universales se llaman también predicables; 3º de las propiedades generales de los términos e ideas como elementos del juicio y partes de la proposición; 4º de las condiciones y propiedades de la recta percepción. Téngase presente que la idea recibe también los nombres, especialmente entre los antiguos filósofos, de concepto, razón de la cosa (*ratio rei*), noticia, noción.

3.1. De las categorías.

3.1.1. Observaciones previas.

1ª Entiéndese por categorías los géneros supremos o más universales de las cosas que se pueden predicar de algún sujeto. De manera que cada categoría

viene a ser una idea universal debajo de la cual se contienen varias ideas relacionadas con ella, pero menos universales, formando una serie o colección ordenada de ideas contenidas bajo la primera. Así, por ejemplo, la idea de sustancia contiene bajo de sí las de cuerpo, espíritu, animal, planta, hombre, &c., las cuales todas se refieren a la sustancia como a su género supremo.

2ª De aquí se infiere que la categoría puede tomarse, o bien por el género supremo de una clase determinada de seres, en cuyo sentido procede la definición expuesta; o bien por la serie o colección de géneros y especies que se contienen y colocan bajo un género supremo. Tomada en este sentido la categoría puede definirse con los escolásticos: *series generum et specierum sub uno supremo genere contentorum.*

3ª Toda vez que las categorías no son otra cosa en el fondo sino las varias clases de seres o realidades que pueblan y constituyen el mundo creado [1] , síguese de aquí: 1º que las categorías son divisiones del ente actual creado; 2º que en todas las categorías hay algo en que convienen, y algo en que se diferencian: convienen entre sí en cuanto que toda categoría significa una realidad objetiva, una cosa (*res*) una esencia real; se diferencian entre sí, en cuanto que cada esencia categórica tiene un modo de ser especial. La sustancia y la cualidad convienen en que las dos son dos esencias, dos realidades; pero se distinguen según que el modo de ser que corresponde a la sustancia es diferente del modo de ser que corresponde a la cualidad. De aquí se infieren dos cosas; 1ª que sólo los entes reales y no los entes de razón pueden constituir categorías; 2ª que el ente en común no constituye categoría, porque en la indeterminación de su concepto excluye todo modo de ser determinado.

4ª Por lo que hace al número de las categorías, existe gran variedad de opiniones entre los filósofos, así antiguos como modernos [2] . Sin prejuzgar nada acerca de la probabilidad de estas opiniones, nos acomodaremos aquí a la división de Aristóteles que señala diez categorías: sustancia, cantidad, relación, cualidad, acción, pasión, cuando o tiempo, lugar, sitio y hábito

[1]Decimos el mundo creado, porque Dios, ser increado y absoluto, no incluye ninguna limitación o modo de ser, y por lo mismo no entra en ninguna categoría finita. Por esta razón decían los escolásticos, que Dios, aunque es sustancia, no entra en la categoría de sustancia como especie o parte de la misma. Por eso decían también que una de las condiciones necesarias para colocar algún ente en una categoría, es que sea finito.

[2]Entre los antiguos, los pitagóricos admitían diez categorías relativas al bien, a saber: lumen, unum, intellectus, quies, masculinum, dextrum, finitum, par, rectum, quadratum, y otras diez relativas al mal: tenebrae, multitudo, opinio, motus, faemeninum, sinistrum, infinitum, impar, curvum, inaequale. Los platónicos admitían cinco categorías o géneros de entes: la sustancia, el accidente en la sustancia, el accidente en el cual existe la sustancia, el movimiento, la relación. Entre los modernos no es menor la diversidad de opiniones, y entre ellos Kant reduce las categorías a cuatro fundamentales: la cantidad, la cualidad, la relación, la modalidad, las cuales se subdividen hasta formar el número de doce.

o vestido. Para nuestro objeto, que es exponer las nociones y divisiones de las principales clases de seres o realidades que suministran materia a las operaciones del entendimiento y a la formación de sus conceptos, que es lo que conviene que sepa el que estudia Lógica, importa poco que la clasificación de Aristóteles sea completamente exacta y propia o no.

3.1.2. De las tres primeras categorías.

A) La sustancia

a) Sustancia es la esencia que existe en sí misma, de manera que el ser sustancial excluye la inherencia en otro ente como en su sujeto. Santo Tomás la define: *Id cujus quidditati competit esse non in alio.* Considerada etimológicamente la sustancia, que viene de la palabra latina *substare*, significa el ente en cuanto es capaz de servir de base y sujeto de los accidentes: *id quod substat accidentibus.*

b) La sustancia se divide en primera y segunda. Sustancias primeras son los individuos o supuestos singulares, o sea las personas, si se trata de sustancias intelectuales. Sustancias segundas son las esencias sustanciales con precisión de la singularidad, o sea en cuanto constituyen géneros y especies en la categoría de sustancia. Sócrates significa una sustancia primera; hombre, animal, expresan sustancias segundas. De aquí procede: 1º que las segundas pueden predicarse de las primeras, pero éstas no pueden predicarse ni de las segundas ni de las primeras. Podemos decir: Sócrates es hombre; pero no podemos decir: «el hombre es Sócrates», «Sócrates es Platón»; 2º que la sustancia segunda, aunque es sujeto lógico o de predicación, según que el género o una especie más universal se puede predicar de otra menos universal como esta proposición, «el hombre es animal», pero no es sujeto físico o de inherencia (*subjectum inhaesionis*) porque esto es propio de la sustancia primera en la cual existen los accidentes, y por esta razón se dice de ella que est *subjectum praedicationis et inhaesionis.*

c) La sustancia como categoría excluye: 1º las partes de sustancia, como el brazo, el alma o principio vital de los animales y plantas; 2º la sustancia infinita o Dios, porque la sustancia como categoría, significa una serie determinada de géneros y especies, que constituyen y se consideran como modos y determinaciones parciales del ente, concepto que repugna a Dios, el cual lejos de poder apellidarse determinación o modo del ente, es el ser mismo sin limitación, y *principium totius esse*, como dice santo Tomás. Empero, aunque Dios no forme parte de la categoría de sustancia, puede y debe llamarse sustancia con toda propiedad; toda vez que excluye, no solo la inherencia accidental, como las sustancias creadas, sino toda dependencia de otro ser.

Así es que no solo se conviene la definición de las sustancias creadas, *ens in se subsistens*, sino que añade además la independencia absoluta, según que es: *ens in se subsistens, a se et per se existens.*

d) Las principales propiedades de la sustancia como categoría son: 1ª No existir en algún sujeto por inherencia, propiedad que conviene, no solo a las sustancias categóricas, sino también a los individuos o sustancias primeras. 2ª No tener contrario; porque la sustancia, por lo mismo que no existe en sujeto, no puede expeler otra cosa del sujeto, como sucede con las cosas que se dicen contrarias. 3ª Servir de sujeto a cosas contrarias, como el alma puede ser sujeto del amor y del odio. 4ª No ser susceptible de más y menos, porque una sustancia en cuanto tal, no es más sustancia que otra, ni es capaz de mayor o menor intensidad, como lo son algunos accidentes.

B) La cantidad

a) Pueden señalarse dos clases o modos de cantidad: una material, propia, dimensiva (*quantitas molis*) o extensiva; otra espiritual, metafísica, de fuerza (*quantitas virtutis*) o perfección. La primera es la que llamamos extensión de los cuerpos; la segunda es todo ser o modo de ser que lleva consigo la idea de perfección, de dignidad o superioridad relativa. Por eso decía san Agustín: *In his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est medius esse.* «Este cuerpo es mayor que el otro»; «el poder de Dios es mayor que el de las criaturas»; «la tierra es un globo muy grande»; «la bondad de Dios es muy grande». He aquí ejemplos de esa doble cantidad. Excusado es advertir que la categoría de cantidad se refiere a la primera especie.

b) La cantidad o extensión es una modificación de la sustancia corpórea, por razón de la cual ésta tiene: 1º pluralidad de partes; 2º extensión local, o sea aptitud para llenar un lugar determinado; 3º impenetrabilidad, mediante la cual un cuerpo excluye a otro del mismo lugar; 4º divisibilidad, o aptitud y capacidad para ser dividida en partes; 5º mensurabilidad, según que por razón de la extensión los cuerpos pueden ser medidos, y servir de medida. El examinar cuál de estos atributos constituye la esencia de la cantidad, no pertenece a la lógica sino a la metafísica.

c) La cantidad categórica puede ser, o permanente, cuyas partes existen simultáneamente, como una mesa; o sucesiva, que es aquella cuyas partes existen una en pos de otra, como el tiempo y el movimiento. Cuando las partes, aunque simultáneas en la existencia, están separadas, la cantidad permanente se llama discreta, como cinco piedras: si por el contrario están unidas, se llama continua. Esta última suele dividirse en línea, superficie y cuerpo o sólido.

d) Las principales propiedades de la cantidad categórica, son: 1ª No tener contrario propiamente dicho; porque la contrariedad envuelve actividad de

uno de los contrarios contra el otro, y la cantidad es inerte de su naturaleza. 2ª No ser susceptible de más y de menos (*non suscipere magis et minus*); una cantidad puede ser mayor o menor que otra, pero no se dirá con propiedad que una cantidad es más extensión o cantidad que otra. 3ª Ser fundamento de la igualdad y desigualdad; porque por razón de la cantidad un cuerpo se dice igual o desigual a otro.

C) La relación

a) La relación tomada en su sentido más general es el orden de una cosa a otra [3] . Así es que toda relación incluye sujeto, fundamento y término. El sujeto de la relación es la cosa que se refiere o dice orden a otra; el fundamento es aquello por razón de lo cual una cosa dice orden a otra, y el término es la cosa a la cual se refiere u ordena otra; así, por ejemplo, en la relación que dice el padre al hijo, el hombre-padre es el sujeto de la relación; el hombre-hijo es el término; la generación es el fundamento de dicha relación. Cuando una cosa se refiere a otra independientemente de nuestro entendimiento y con anterioridad a la acción de éste, la relación es real, es decir, es un accidente o modo real de la sustancia: si, por el contrario, el orden de una cosa a otra reconoce por origen la percepción de nuestro entendimiento, que percibe o conoce una cosa comparándola con otra, habrá entonces relación de razón. No han faltado filósofos que niegan la existencia de relaciones reales en las cosas creadas; opinión que rechazamos como errónea, teniendo por cierta la siguiente

Tesis: Existen en las cosas creadas relaciones verdaderamente reales.

La relación es real si se halla en las cosas antes del acto del entendimiento; pues llamamos entes de razón a aquellos que son consiguientes o que sólo existen como términos y resultado de algún acto del entendimiento; es así que existen realmente cosas que se refieren o dicen orden naturalmente a otras independientemente de nuestro entendimiento: luego deben admitirse relaciones reales. A la verdad, sería absurdo y ridículo decir que el padre no se refiere al hijo y la criatura al Creador independientemente de toda percepción o acto de nuestro entendimiento.

Dos consecuencias se desprenden de lo expuesto:

1ª Para que una relación sea real es necesario: 1º que el sujeto de la

[3] Es de la mayor importancia poseer ideas exactas acerca de la naturaleza de la relación, ya porque gran parte de nuestros conocimientos científicos tienen por materia relaciones de los objetos, ya también porque en la ciencia teológica apenas se puede dar un paso con seguridad sin echar mano de las ideas de relación.

relación sea real: 2º que el fundamento de la misma sea también real, y 3º que el término sea real y se distinga realmente del sujeto o causa próxima de la relación.

2ª Aunque es innegable que existen verdaderas relaciones reales, no es menos cierto que son en mayor número las relaciones de razón. Faltando cualquiera de las tres condiciones indicadas, la relación no puede ser real.

b) La relación real se divide en increada y creada. La primera es la que existe entre las personas divinas, cuyo conocimiento pertenece a la teología. La segunda es el orden real de una criatura a otra o al Creador. Ésta se divide en predicamental y trascendental. La predicamental, la cual, como indica su mismo nombre, es la que constituye la categoría de la relación, es el orden real y accidental de una cosa a otra, distinto realmente del sujeto en que existe. Se dice orden real, para excluir la relación de razón; accidental, para distinguirla de las relaciones divinas que no son accidentes; distinto realmente del sujeto, para excluir las relaciones trascendentales, las cuales se identifican con el sujeto en que se conciben y existen [4] .

La relación trascendental, como acabamos de indicar, es el orden real de una cosa a otra, pero incluido en la misma naturaleza de la cosa referida, y por consiguiente identificado con el sujeto de la relación. Tal es la relación, de la parte al todo, del entendimiento al objeto inteligible. Llámase trascendental, porque se encuentra en todos los seres con cuya esencia se identifica en la realidad. Los escolásticos suelen apellidarla también relación *secundum dici*, y a la predicamental, relación *secundum esse.*

Fácil es inferir de las nociones y definiciones expuestas las diferencias principales que separan o distinguen la relación trascendental de la predicamental: 1ª ésta solo se encuentra en determinados entes, al paso que la trascendental se halla en todos, pues prescindiendo de otras, incluyen la que les corresponde como criaturas; 2ª la predicamental se distingue realmente del sujeto; la trascendental se identifica con el sujeto, de manera que si se concibe con precisión del sujeto que la tiene, queda reducida a una relación de razón; 3ª de aquí es que la relación predicamental puede sobrevenir al sujeto preexistente, como la relación de paternidad a Pedro, pero la trascendental, por lo mismo que se identifica con la naturaleza o esencia referida, de la cual no se distingue realmente, comienza y acaba con ella, como la relación de criatura principia y acaba con la cosa creada y no le sobreviene después de existir; 4ª la relación trascendental puede ser una sustancia o un accidente, como se observa en el alma y la intelección que incluyen relación trascendental, la primera al cuerpo, y la segunda al objeto: la predicamental siempre es un ser

[4] Esta definición coincide en el fondo con la de los escolásticos: *Accidens cujus totum esse est ad aliud se habere.*

accidental.

Debe observarse aquí, que la relación predicamental puede considerarse en cuanto es simplemente un accidente o modificación de la sustancia como los demás accidentes reales y también en cuanto es tal accidente, es decir, en cuanto su esencia propia consiste en el orden de una cosa a otra. Por eso decían los escolásticos que la relación abraza o incluye el concepto *in*, el cual se corresponde en cuanto es un accidente, como lo son la cantidad, la cualidad, &c., *quatenus inest subjecto*; y el concepto *ad*, en cuanto su carácter distintivo y su ser específico consiste en ordenarse o referirse a otra cosa: *cujus totum esse est ad aliud se habere.*

Cuando los dos extremos de una relación se refieren recíprocamente el uno al otro, como sucede en el padre y el hijo, se dice que la relación es mutua: si el uno de los extremos dice relación al otro, pero no viceversa como sucede en la relación de las criaturas a Dios, entonces se llama no mutua.

Si las relaciones de los dos extremos son del mismo género o semejantes entre sí, se dice que hay relación *aequiparantiae*; si son diferentes, la relación se denomina *disquiparantiae.*

c) Los fundamentos o causas de relación suelen reducirse a tres: unidad y número, o sea conveniencia y discrepancia en alguna cosa, y ésta da origen a las relaciones de identidad, diversidad, igualdad, desigualdad, semejanza, &c.; acción y pasión, que da origen a las relaciones de causa y efecto; medida y mensurable, que da origen a las relaciones que resultan en las cosas que reciben la determinación específica de otras, como las potencias o facultades respecto de sus objetos, el movimiento respecto del término y otras análogas.

d) Las propiedades de la relación predicamental pueden reducirse a tres; 1ª No tener contrario. 2ª No recibir más ni menos, porque una relación, como relación, no lo es más o menos que otra. 3ª Simultaneidad de naturaleza y de conocimiento, puesto que la relación ni puede existir, ni concebirse sino existiendo y concibiendo los dos extremos de la misma, o sea el sujeto y el término.

3.2. De las demás categorías.

A) La cualidad

a) Así como la cantidad o extensión es una modificación que corresponde a la sustancia material por razón de la materia, así la cualidad corresponde a las sustancias por parte de la forma. De aquí es que la cualidad se encuentra no sólo en las sustancias materiales, sino también en las espirituales que son formas subsistentes.

La cualidad es un accidente que modifica la sustancia, bien sea en sí misma, bien sea en orden a sus operaciones. Si concebimos un hombre precisamente en cuanto es tal sustancia, lo concebimos indiferente de su naturaleza, o mejor dicho, capaz de tener hermosura o fealdad, salud o enfermedad (cualidades que disponen o modifican la sustancia en sí misma), así como de tener ciencia o ignorancia, virtud o vicio (cualidades que modifican la sustancia en orden a la operación), y otras cualidades análogas.

b) En conformidad con esta noción o idea de la cualidad, los escolásticos señalaban cuatro especies generales de cualidad: 1ª hábito y disposición; 2ª potencia e impotencia; 3ª pasión y cualidad pasible; 4ª forma y figura. Llamábase forma y figura a la terminación o modo de limitación que poseen las sustancias por razón de la cantidad. La pasión significa aquí la alteración sensible producida en la sustancia, la cual retiene el nombre de pasión, si procede de una causa transeúnte, como la palidez producida por el miedo; pero si procede de una causa más o menos permanente, como la misma palidez originada de una enfermedad, entonces la apellidaban *patibilis qualitas.* Por potencia e impotencia entendían las facultades de acción o de resistencia, según que admiten diferentes grados de fuerza. La vista en un joven sin defecto, y la dureza del oro, se denomina potencia; la vista en un anciano, la fragilidad del cristal, la denominaban impotencia, es decir, menor poder o fuerza de acción y de resistencia [5] .

Algo más importante es la primera especie, que puede definirse: una cualidad más o menos arraigada en el sujeto, mediante la cual éste se halla bien o mal dispuesto, o en su ser, o en sus operaciones. Si esta cualidad se halla muy arraigada en el sujeto se denomina hábito; si se puede remover fácilmente del sujeto por hallarse poco arraigada en él, se llama disposición, nombre que también conviene a la cualidad cundo ésta, aunque se halle muy arraigada en el sujeto en virtud de la repetición de actos, sin embargo es fácilmente admisible, atendida su naturaleza propia. En este caso se dirá que la disposición, sin dejar de ser tal en sí misma, existe *per modum habitus.* El vicio moral en sí mismo es una disposición y no un hábito, porque se funda en el error práctico del entendimiento y en la influencia de las pasiones, que no son de suyo permanentes y estables; pero podrá existir en el sujeto a modo de hábito, en virtud de la frecuencia de actos que hace difícil su remoción del sujeto.

c) Los hábitos se dividen en entitativos y operativos. Los primeros disponen o modifican el sujeto en bien o en mal en cuanto a su modo de ser, como

[5] Estas nociones, aunque de poca importancia científica en sí mismas, son útiles para la clasificación de las cualidades, que son muy variadas y numerosas; y principalmente para comprender la terminología de los filósofos antiguos, cosa muy conveniente en ocasiones, y hasta necesaria, especialmente para la historia de la Filosofía.

la salud respecto del cuerpo, la gracia respecto del alma.

Los operativos son los que disponen o modifican las sustancia en orden a sus operaciones, como la virtud, el vicio, la ciencia.

Se dividen también en infusos y adquiridos. Los primeros son infundidos por Dios, como la gracia santificante, la fe divina o sobrenatural, la esperanza, &c. Los adquiridos son los que el hombre adquiere con sus propias fuerzas por medio de la repetición de determinados actos, como la ciencia, la justicia, la templanza con las demás virtudes morales.

d) Suelen señalarse tres propiedades de la cualidad: 1ª tener contrario, según que una cualidad excluye al vicio y viceversa, la enfermedad expele la salud, &c. 2ª Ser susceptible de más y menos, según que una cualidad puede tener más o menos grados; 3ª Servir de fundamento a las relaciones de semejanza y desemejanza. Así decimos que dos hombres son semejantes por razón de la figura, por razón de la ciencia, por razón del color, &c. Téngase presente, sin embargo, que las dos primeras propiedades no son aplicables en rigor a todas las cualidades, sino a algunas clases o especies.

B) Las seis últimas categorías

a) Acción es el acto segundo de la potencia activa. Puede ser, o inmanente, como la volición, la sensación que se reciben en el mismo sujeto que las produce; o transeúnte, como cortar, escribir, quemar, las cuales se reciben en alguna materia distinta del sujeto.

b) La pasión, como categoría, es el correlativo de la acción, o sea el acto segundo de la potencia pasiva o receptiva; y así podrá definirse: la recepción de la acción en el sujeto o materia paciente.

c) La categoría *ubi*, significa la circunscripción del cuerpo por medio del lugar que ocupa. Dícese circunscripción del cuerpo, para excluir de esta categoría: 1º la ubicación de inmensidad, *ubi per immensitatem*, mediante la cual Dios está en todos los lugares sin hallarse circunscripto por ninguno de ellos; 2º la ubicación espiritual, *ubi spirituale*, que corresponde a las sustancias inmateriales, las cuales en tanto se dice que están en un lugar: 1º en cuanto obran en él *per operationem*, pero no ocupan propiamente lugar, puesto que carecen de extensión: 2º en cuanto informan un sujeto material, *per informationem*, a la manera que el alma racional está en el cuerpo humano, pero no *per commensurationem*, sino *tota in toto, et tota in qualibet parte*, cual corresponde a una sustancia simple. Es decir, que las sustancias espirituales, aunque están en un lugar determinado *per operationem* o *per informationem*, no ocupan lugar, porque carecen de extensión que pueda estar en relación con las dimensiones de un lugar determinado.

d) Sitio, es la disposición de las partes del cuerpo que ocupa algún lugar, según que ésta ocupación puede verificarse de diferentes modos, como el

hombre puede estar sentado, acostado, arrodillado, &c.

e) La categoría cuando o del tiempo importa la modificación accidental que resulta en la cosa en fuerza de sus relaciones con el tiempo como medida de duración.

f) El hábito, como categoría, es la modificación resultante del vestido, o armas. Estas dos últimas categorías, más bien que seres reales, pueden considerarse como denominaciones extrínsecas o relaciones de razón.

3.3. Las postcategorías.

La comparación de las categorías da origen a ciertas ideas, nociones o modos de concebir las cosas, que por lo mismo se apellidan postpredicamentos o postcategorías. Las principales son cinco: oposición, prioridad, simultaneidad, movimiento, modo de tener. Omitiendo éste último como poco importante y la simultaneidad, cuyas especies pueden considerarse como correlativas de la prioridad, trataremos brevemente de los tres restantes.

a) Pueden señalarse cuatro modos de oposición en las cosas: 1º oposición relativa, que es la que existe entre los extremos de una relación, como entre el padre y el hijo; 2º oposición contraria, que tiene lugar entre las cualidades que se excluyen mutuamente del mismo sujeto, como la virtud y el vicio; 3º oposición privativa, que tiene lugar entre una forma o perfección real, y la privación de la misma, como entre la vista y la ceguera; 4º oposición contradictoria, que tiene lugar entre el ser y su negación, como entre el ente y el no ente. No debe confundirse la privación con la negación. La primera envuelve la carencia de una realidad o perfección positiva en un sujeto capaz de tenerla, como la vista o la salud respecto del hombre; la segunda envuelve carencia de una realidad o perfección en un sujeto incapaz de la misma, o que a lo menos no la exige según la condición de su naturaleza, como la misma vista o la salud respecto de una piedra. Esto servirá para comprender en qué se diferencian la oposición privativa y la contradictoria, las cuales a primera vista parece que no se distinguen realmente.

b) Comparando los seres entre sí concebimos varias especies de prioridad en ellos. Así tenemos: 1º prioridad de tiempo, como la que tiene el padre respecto del hijo: 2ª prioridad de naturaleza, la cual algunas veces se denomina también de causalidad, y prioridad *a quo*, según que la causa es naturalmente anterior al efecto: 3º prioridad de consecuencia, según que en el orden lógico un concepto es consiguiente a otro en el cual se halla incluido, como cuando decimos: si es hombre es sustancia; 4º prioridad de dignidad, como el rey respecto del capitán; 5º prioridad de generación, según que una cosa o un estado determinado precede naturalmente a otro, como la niñez respecto de

la juventud; 6º prioridad de perfección, según que un ser o un estado más perfecto tiene prioridad de perfección con respecto al menos perfecto, como el adulto respecto del niño, del entendimiento respecto de los sentidos; de manera que esta prioridad de perfección suele ser contraria y correlativa a la de generación; pues lo que es primero según el orden de generación, suele ser posterior según el orden de perfección, y viceversa; 7º prioridad de orden, como el exordio respecto del epílogo.

c) Tomando el movimiento en un sentido lato, se pueden distinguir seis especies de mutaciones: 1º generación, que es el tránsito de una sustancia del no ser al ser, como cuando es engendrado un hombre; 2º corrupción, que es el tránsito de la sustancia del ser al no ser; 3º aumento, de menor a mayor extensión o volumen; 4º disminución, que es la mutación opuesta al aumento; 5º alteración, o sea la mutación o tránsito de una cualidad a otra, como cuando el hombre pasa de la virtud al vicio, del frío al calor, &c.; 6º movimiento local, mediante el cual los cuerpos se trasladan de un lugar a otro.

Escolio

Ya dejamos indicado que el principio o fundamento general de las categorías es el ente, y como quiera que las categorías son la expresión de las naturalezas reales, es preciso decir que el ente principio de las categorías es el ente real y objetivo, es decir, el ente en cuanto esta palabra significa las esencias actualmente existentes. Kant pretende que el principio de las categorías es el ente o el ser en cuanto significa la relación del predicado con el sujeto, o sea en cuanto el verbo *ser* expresa la forma general del juicio. Esta teoría de Kant conduce lógicamente al idealismo; porque, según ella, las categorías no son más que formas subjetivas del juicio y por consiguiente no representan las naturalezas según existen realmente fuera de nosotros. De aquí es que el mismo Kant nos dice que por medio de las categorías no conocemos el mundo nouménico, la realidad objetiva de las cosas, sino el mundo fenoménico.

3.4. De los universales.

3.4.1. De los universales en general.

Universal, según indica la misma palabra, es una cosa que mira o dice relación a otras, *unum versus alia*. Esta relación de uno a muchos puede verificarse, o por razón de causalidad, como una causa que tiene muchos efectos,

universale in causando; o por modo de representación, como un concepto o nombre que representa o significa muchas cosas, *universale in repraesentando*; o según que una esencia o realidad objetiva, se encuentre en muchas cosas y se puede predicar de ellas, *universale in essendo*. Este último constituye lo que se llama universal en la lógica, y suele definirse: *unum aptum inesse multis et praedicari de illis*: «una naturaleza con aptitud para existir en muchos y para ser predicada de ellos.»

Sabido es que los nominalistas negaban la existencia de los universales. Si se entiende por esta opinión que todo lo que existe *in rerum natura*, existe singularizado, es verdadera: si se entiende que la naturaleza o realidad significada por las palabras universales, no existe realmente o fuera de nuestro entendimiento, la opinión nominalista es falsa, y en este sentido se establece la siguiente

Tesis: Existen realmente las naturalezas que se denominan universales; pero la universalidad misma no les conviene según existen en sí mismas, sino en virtud del modo con que son concebidas por nuestro entendimiento.

Primera parte de la tesis. Por universal se entiende una cosa que está en muchos; es así que la naturaleza o realidad significada por el término universal está realmente en muchos, puesto que con verdad afirmamos que tal naturaleza real conviene a muchos sujetos, de los cuales se predica con verdad: luego, &c. Pruebo la menor. En estas dos proposiciones: «Sócrates es hombre», «Platón es hombre», afirmamos una cosa de muchos; es así que lo que en dichas proposiciones se afirma de Sócrates o de Platón, no es el hombre o la palabra hombre, sino la realidad objetiva significada por esta palabra: luego es preciso admitir que esa realidad objetiva, o sea la naturaleza humana, es una en muchos, y por consiguiente universal.

Otra prueba convincente de lo mismo es lo que sucede con las definiciones. Ciertamente que cuando definimos el triángulo, por ejemplo, nuestra definición no se refiere a este o aquel triángulo singular, ni mucho menos a la mera palabra triángulo, sino a la naturaleza real significada por esta palabra. Es, pues, incontestable que los universales son reales o existen fuera de nosotros, en cuanto a la naturaleza por ellos significada.

La segunda parte de la proposición no ofrece dificultad; porque siendo necesariamente singular todo lo que existe, claro es que la forma de universalidad bajo la cual concebimos las naturalezas reales, es consecuencia y efecto del acto del entendimiento, mediante el cual percibimos una naturaleza

prescindiendo de sus determinaciones individuales [6].

Pueden y deben distinguirse dos especies de universales, que son el metafísico y el lógico. El primero resulta y se constituye mediante la sola abstracción o precisión de una naturaleza de las condiciones singulares que la acompañan en los individuos. El segundo incluye además la relación a los inferiores, en los cuales existe y de los cuales puede en consecuencia predicarse. De aquí se infiere:

1º Que el universal metafísico puede definirse: una naturaleza abstraída de muchos; el universal lógico: una naturaleza que existe o puede existir en muchos y predicarse de ellos. *Unum aptum inesse multis et praedicari de illis*, como decían los escolásticos.

2º Que el universal metafísico se forma abstrayendo la naturaleza de las condiciones de singularidad; el universal lógico se forma comparando la naturaleza abstraída con las naturalezas inferiores o sujetos a los cuales puede atribuirse, y de los cuales puede predicarse.

3º Que el universal metafísico es anterior en orden de naturaleza al universal lógico: porque primero es abstraer la naturaleza de los singulares, que compararla y considerarla como una respecto de sus inferiores.

4º Que el universal metafísico viene a ser como el fundamento inmediato del universal lógico; así como el fundamento de aquel es la semejanza de naturaleza que se encuentra en los individuos. El universal lógico, como tal, es decir, prescindiendo de la naturaleza abstraída y comparada, es una pura relación de razón.

De todo lo dicho en este artículo se desprenden fácilmente los siguientes corolarios:

1º Si es absurdo el sistema de los nominalistas, no es menos errónea la opinión de Platón que admitía naturalezas universales existentes fuera del

[6] Por si alguno quiere una demostración más completa y filosófica de esta segunda parte de la proposición, transcribiremos la siguiente de nuestra *Philosophia Elementaria.* «Natura quaevis, vel spectatur prout in singularibus existit, ved secundum se, id est, quatenus complectitur praedicata essentialia et necessaria, ut animal rationale, scientiae capax, &c., respectu hominis; vel prout per intellectum abstrahitur a singularibus conditionibus, quae ipsam in singularibus dividunt ac multiplicant: atqui universalitas non conguit naturae, prout in singularibus existit, ut probatum est, nec etiam si spectetur secundum se: ergo solum in intellectu. Prob. min. quoad secundam partem. Quod convenit naturae secundum se, de ea praedicatur vel essentialiter, vel saltem necessario, ut rationale essentialiter, admirativum vero tamquam attributum necessarium de homine praedicantur, ac proinde affirmari potest de omni eo, quod habet illam naturam; nam quod essentialiter aut necessario, homini ex. gr. convenit, affirmari potest de omni homine: ergo si universalitas conveniret naturae spectatae secundum se, conveniret omni habenti illam naturam, sicque possemus dicere quod petrus est essentialiter universalis, sicut possumus dicere quod est essentialiter rationalis.» Lib, 1º, cap. II, art. II, §1º.

entendimiento como universales o con la universalidad.

2º El universal viene a ser como un concreto accidental, en el cual la naturaleza real tiene razón de sujeto, y la universalidad es como la forma que se recibe en él.

3º Los universales, tanto metafísicos como lógicos, incluyen dos elementos, uno real y objetivo, que es la naturaleza denominada y significada por el nombre universal; otro racional o ideal, que es la forma, estado o modo de la universalidad que el entendimiento añade a la naturaleza real.

3.4.2. De los universales en particular.

De lo expuesto en el párrafo anterior se colige que el universal lógico es de tantas especies cuantos son los modos con que una cosa se puede concebir como una y predicable respecto de muchos. Estos modos se reducen a cinco: una cosa puede convenir a muchos, o como perteneciente a su esencia, o como adjunta a la esencia. Si lo primero, o se concibe como toda la esencia de los inferiores, de los cuales se predica, en cuyo caso se llama especie; o como aquella parte de la esencia según la cual ésta conviene con otras especies, y entonces resulta el género; o como aquella parte de la esencia mediante la cual ésta se distingue de otras especies, y entonces resulta la diferencia. Si lo segundo, o lo que no pertenece a la esencia se concibe como atributo que acompaña natural y necesariamente a la esencia, y entonces resulta lo propio, o se concibe como cosa contingente que puede estar y no estar en el sujeto, y entonces resulta el accidente. Así, por ejemplo, el animal es género respecto del hombre, porque expresa aquella parte de la naturaleza humana en que ésta conviene con otras especies de animales; hombre es especie, porque expresa toda la esencia o naturaleza humana que se encuentra en los individuos: racional es diferencia, porque expresa aquello en que el hombre se distingue esencialmente de otras especies de animales; admirativo, es propio, porque sin significar parte esencial del hombre, significa un atributo inseparable de su naturaleza, o una perfección connatural al hombre; virtuoso, es accidente, porque puede hallarse o no hallarse en los individuos, de los cuales se predica por lo mismo accidentalmente.

En virtud de lo expuesto será fácil formar ideas exactas acerca de las cinco especies de universales.

a) El género podrá definirse: una naturaleza que conviene a muchos inferiores diferentes en especie, de los cuales se predica esencialmente, pero expresando aquella parte de la esencia en que conviene con otras. Así se verifica en la naturaleza o realidad objetiva significada por la palabra animal, naturaleza o realidad que se encuentra en muchos diferentes en especie, es decir, en todas las especies de animales actuales o posibles, pero que sólo

expresa aquella parte en que dichas especies convienen entre sí [7].

El género, si no tiene sobre sí otros, se llama supremo, como la sustancia; si tiene otros sobre sí, y también debajo, como viviente, que es inferior a sustancia, y superior al concepto genérico de animal, se llama medio; si debajo de sí solo contiene especies, se llama ínfimo. Esta misma calificación se aplica proporcionalmente o en su género a la especie y a la diferencia.

b) Especie se dice, una naturaleza que conviene a muchos individuos, de los cuales se predica de una manera esencial y completa. Conviene con el género en que se predica esencialmente; pero se distingue de él porque expresa toda la esencia de los inferiores, como cuando se predica hombre de Pedro, de Pablo, &c. La especie envuelve dos respectos o relaciones; una de inferioridad o sujeción al género, *subjicibilitatis ad genus*, como decían los escolásticos; otra de superioridad con respecto a los individuos, y ésta última es la que hace que la especie sea universal.

c) La diferencia, como universal, es una cosa o realidad que conviene a muchos, y se puede predicar de muchos esencialmente, pero expresando adjetivamente la parte de la esencia por razón de la cual se distingue de otras. Cuando decimos: Pedro es racional, la predicación es: 1º esencial, porque la racionalidad pertenece a la esencia humana, y por consiguiente a la de Pedro; 2º expresa aquello en que la naturaleza o especie humana se distingue esencialmente de las otras especies de animales con las cuales conviene en el género; 3º aunque la racionalidad es parte esencial y sustancial del hombre, se predica por medio de un término adjetivo, y lo mismo sucede en las demás diferencias específicas o esenciales. La razón de esto es que la diferencia se concibe que se añade al género para constituir con él la especie o la esencia completa, y de aquí el que expresamos las diferencias por medio de términos adjetivos [8] . Los inferiores de la diferencia considerada como universal lógico, son los mismos que los de la especie, o sea los individuos.

Conviene notar aquí que el género y la diferencia cuando se predican de sus inferiores, convienen con la especie en cuanto a la cosa significada, y sólo se diferencian en cuanto al modo de significarla, o sea en cuanto a la expresión. En estas dos proposiciones: «Pedro es animal», «Pedro es racional», los predicados en tanto se verifican del sujeto, en cuanto significan de una

[7]Los escolásticos usando de definiciones más sucintas, y por lo mismo menos claras de suyo, definían al género: *unum aptum inesse multis specie differentibus, et praedicari de illis in quid incomplete*. La palabra *quid* denotaba que el género se predica *essentialiter*, y la palabra *incomplete*, que sólo expresa una parte de la esencia específica. Esto puede servir para entender estas definiciones y otras análogas que se hallan en las obras de los escolásticos.

[8]Por eso los escolásticos definían la diferencia: *unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quale quid*, denotando por la palabra *quale* la predicación adjetiva.

manera implícita y confusa toda la naturaleza humana, y por consiguiente la especie. Así, por ejemplo, la primera proposición en tanto es verdadera en cuanto equivale a decir que Pedro es una cosa que tiene animalidad, y así abraza en su significación al hombre, puesto que el hombre es una de las cosas que tienen animalidad. Esto se hace más palpable teniendo en cuenta que si el predicado «animal» no significara más que lo que expresa, la proposición haría el sentido de que Pedro se identifica con el animal, o que tiene animalidad sola; sentido que hace falsa la proposición. Lo mismo sucederá si se analiza la segunda proposición. Así, pues, el género y la diferencia significan tanto como la especie, o mejor dicho incluyen en su significación a la especie, pero no expresan tanto como ésta.

d) Una cosa se puede llamar propia con respecto a algún ente de cuatro maneras: 1º *quod convenit omni, sed non soli*, como el ser libre conviene a todo hombre, pero no a sólo el hombre; 2º *quod convenit soli, sed non omni*, como el ser médico, conviene a sólo el hombre, pero no a todo hombre; 3º *quod convenit omni et soli, sed non semper*, como el comer conviene a todo y a sólo el animal, pero no siempre; 4º *quod convenit omni, soli, et semper*, como el ser capaz de admiración, conviene a todo hombre, a sólo el hombre y siempre.

En este último sentido constituye uno de los cinco universales, y se puede definir: una cosa que conviene a muchos y se puede predicar de ellos como atributo necesario, es decir, como una realidad que dimana natural y necesariamente de los principios constitutivos de una cosa, aunque no es parte de su esencia [9] . Las propiedades son de dos clases: unas se distinguen realmente de la esencia, como las facultades sensitivas se distinguen realmente de la sustancia del alma; otras que sólo se distinguen con distinción de razón o según nuestro modo de concebir, identificándose *a parte rei* con la naturaleza o esencia cuyos atributos son, como la mortalidad, la razón de finito, que se conciben como atributos del hombre. Las primeras se llaman propiedades físicas y reales; las segundas propiedades lógicas.

e) El accidente, como universal lógico, es lo que conviene a muchos y se puede predicar de ellos como cosa que acompaña o sigue a la esencia de una manera contingente. En esta proposición: «Sócrates es sabio», el predicado no solamente no constituye parte de la esencia humana, en lo cual conviene con el *proprium*, sino que significa algo que puede estar o no estar en el sujeto, y que por consiguiente le conviene, no de una manera necesaria, sino de una manera contingente.

[9] El proprium se predica adjetivamente, como la diferencia, por lo cual decían los escolásticos que se predica *in quale necessario*, es decir, por medio de término adjetivo (*quale*) que expresa algún atributo o propiedad necesaria del sujeto.

De la doctrina expuesta acerca de los universales resultan los siguientes corolarios, muy dignos de reflexión.

1º El conocimiento de los universales es más importante de lo que a primera vista parece. En primer lugar, todas nuestras ideas, a excepción de las puramente singulares, se hallan revestidas de alguno de los caracteres o modos de universalidad que se acaban de exponer. En segundo lugar en todo juicio, que es el acto fundamental y principal de nuestro entendimiento, por lo menos uno de sus elementos, o sea el predicado, se afirma o niega del sujeto según alguno de los modos contenidos en los cinco universales enumerados.

2º Puesto que el universal lógico es una realidad que se encuentra en muchos, *unum in multis*, o sea una naturaleza que dice relación a otras que se consideran como inferiores, lleva consigo naturalmente la aptitud o capacidad para ser predicado o enunciado de muchos; de donde podemos inferir con razón que la predicabilidad es una propiedad de los universales; porque en efecto, dada la universalidad de una idea, síguese el que se pueda predicar de muchos. Otra propiedad de los universales, según los escolásticos, es la eternidad negativa, lo cual no quiere decir otra cosa sino que las naturalezas, en cuanto universales, así como prescinden de este o aquel lugar, así también prescinden de este o aquel tiempo, lo cual constituye la eternidad negativa, o sea una duración no circunscripta ni limitada a una parte determinada del tiempo.

3º En la cuestión de los universales la verdad se halla entre dos extremos, es decir, en el realismo moderado, que admite por una parte la realidad objetiva de la naturaleza denominada universal, y por otra que ésta universalidad, o la intención de la universalidad, como dice santo Tomás, no existe fuera de nosotros, ni en los individuos, sino únicamente en nuestro entendimiento. De esta manera se evita por un lado el nominalismo, sistema que abre y prepara el camino a las doctrinas materialistas y sensualistas [10] , y por otro el rea-

[10]He aquí las notables palabras de Rosmini sobre las relaciones que existen entre el nominalismo, y las teorías materialistas y sensualistas: *Desde el momento que se supone... que las cualidades o esencias consideradas fuera de los individuos, no son más que vanas palabras, como pretende Stewart, se rechazan y destruyen, sin quererlo, todas las artes y ciencias... El hombre racional de estos filósofos, no poseería más que la pobre reminiscencia de las cosas que ha visto... El nominalismo moderno toma su origen del materialismo. Los nominalistas han sido siempre materialistas, generalmente hablando. Hobbes sostuvo con ardor el nominalismo. Después de Hobbes, los que con mayor furor negaron la existencia de las ideas abstractas, son La-Metrie, Helvetius y el autor del Sistema de la naturaleza... No concedais al hombre más que la facultad de percibir los individuos sensibles, y no le quedan más que los sentidos, puesto que los sentidos son los que presiden a la percepcion de los individuos: desde este instante la razón no existe. Cualquiera que sea el principio de los sentidos corporales, preciso será en todo caso que deje de existir al disolverse el órgano material: de aquí el unus est interitus hominis et jumentorum.* Nouvel Essai sur l'orig. des

lismo absoluto o exagerado, el cual admitiendo la realidad objetiva de las ideas universales y la existencia de la universalidad fuera del entendimiento, abre el camino al idealismo y al panteísmo. Y por estas indicaciones fácil es conocer que el problema de los universales envuelve grande importancia filosófica, y que no andaban tan descaminados los escolásticos al ocuparse del mismo con marcada preferencia.

3.5. De las propiedades de los términos.

Ya dejamos consignado que los términos expresan las ideas y significan los objetos, como elementos o partes del juicio. Bajo este punto de vista, y en virtud de la relación que uno de los extremos del juicio incluye respecto del otro u otros, resultan la suposición, apelación, ampliación, restricción y alienación, como otras tantas propiedades de los términos considerados en razón de elementos del juicio. Mas como quiera que las tres últimas tienen más importancia y aplicación en la retórica que en la lógica, trataremos únicamente de las dos primeras.

3.5.1. La suposición.

a) Entiéndese aquí por suposición, la posición de un término en lugar o representación de alguna cosa respecto de la cual se verifica, es decir, respecto de la cual se forman juicios o proposiciones verdaderas, tomando el término bajo aquella significación.

b) Se divide en material y formal. Hay suposición material cuando la cosa significada por el término es el mismo término; como en esta proposición: «Sócrates es nombre sustantivo». Hay suposición formal cuando el término se pone en lugar de la cosa significada por él como si digo: «Sócrates fue filósofo».

La formal se llama simple, cuando el término se toma o se pone por el significado inmediato solamente; pero si abraza o incluye también el mediato, entonces se dice que la suposición es real, la cual recibe también los nombres de absoluta y personal. Esto tiene lugar en los nombres que significan concretos accidentales, cuyo significado inmediato es la forma denominante, y el mediato es sujeto denominado. «Lo blanco es accidente», «lo blanco es finito». En la primera proposición, el término «blanco» se toma por el significado inmediato, que es la blancura; en la segunda, abraza la blancura y el sujeto que la tiene, porque de los dos se verifica el predicado finito.

idé. Sect. 3ª, cap. IV, art. 18.

Suposición colectiva, es la posición del término común por muchas cosas tomadas colectivamente. Distributiva es la posición del término por todos y cada uno de sus significados. Disyuntiva es la posición de un término por algunos de sus significados. «Los Apóstoles son doce», «el hombre es sustancia», «algunos hombres son prudentes». El predicado en estas proposiciones, en tanto se verifica del sujeto según que el término que designa al sujeto se toma con la suposición conveniente. Si el término «Apóstoles» se toma con suposición distributiva, la proposición primera resultará falsa, porque equivale a esta: «Todos los Apóstoles y cada uno de ellos son doce.»

c) Para discernir, pues, y reconocer la suposición que corresponde a los términos de la proposición para que resulte verdadera, conviene tener presentes las siguientes reglas:

1º Cuando un término va acompañado de signo universal, su suposición será distributiva o colectiva, según la naturaleza o condición del otro término. «Todos los Apóstoles son doce», «todos los Apóstoles son hombres». El sujeto lleva el signo de universalidad «todos», y sin embargo, la primera proposición sólo es verdadera a condición de que el sujeto tenga suposición colectiva: al paso que en la segunda admite la distributiva. Los signos universales para nuestro objeto, son las palabras: «todos», «todo», «ninguno», «los», «las», &c.

2ª Cuando el término lleva signos particulares, como son alguno, ciertos, algunos, &c., la suposición es disyuntiva; y es confusa o determinada, según la condición y exigencia del otro término. «Alguna nave es necesaria para pasar de España a Cuba», «algunas naves condujeron a Colón a la América». La suposición del sujeto en la primera es confusa o indeterminada; en la segunda, es determinada.

3ª En toda proposición afirmativa el predicado, atendida su naturaleza y condición tiene suposición disyuntiva, aun cuando sea término común y universal: en la negativa, el predicado supone siempre distributivamente. Para que sea verdadera esta proposición: «todo hombre es animal», basta que sea una de las especies o clases de animales. Por el contrario, si digo: «el hombre no es piedra», la proposición sólo es verdadera a condición de que el predicado excluya del sujeto, no esta o aquella especie de piedra, sino todas las clases o especies. Esta regla es de la mayor importancia para el conocimiento de las leyes del silogismo [11] .

[11] Así es que apenas concebimos cómo se escriben obras elementales de Filosofía, en las cuales nada se dice de la suposición como propiedad de los términos en la proposición. Porque la verdad es que el que ignora las leyes de la suposición, no puede comprender la razón de las leyes del silogismo. La apelación, aunque de menos importancia práctica que la suposición, no carece de ella, especialmente en orden a la teología.

3.5.2. La apelación.

a) Entiéndese por apelación la aplicación determinada del predicado al sujeto de la proposición, o sea el modo con que el predicado se refiere y afecta al sujeto. Se llama material cuando el predicado se refiere al sujeto por parte de su significación material, o sea por parte del sujeto que tiene la forma, como el hombre en el término «medicus»; si, por el contrario, el predicado se refiere al sujeto por parte de la forma significada por aquél, entonces se dirá que hay apelación formal. «El médico canta», «el médico prescribe remedios contra la enfermedad». En la primera proposición hay apelación material; en la segunda, la apelación es formal, porque el prescribir remedios conviene al médico como tal, y por consiguiente el predicado se verifica del sujeto de la proposición, no por parte del significado material de «medicus», que es el individuo humano, sino por parte de la medicina, que es la forma denominante de «medicus».

b) Las reglas principales de la apelación son las dos siguientes:

1º cuando el sujeto de la proposición es un término concreto, la apelación es material en rigor lógico, o sea atendida la naturaleza lógica de la proposición [12] .

2ª Los numerales primitivos, si se predican o aplican a nombres sustantivos, tienen apelación material y formal a la vez; pero si se aplican a nombres adjetivos, solo tienen apelación material, es decir, que en el primer caso multiplican la forma y el sujeto que la tiene: en el segundo sólo multiplican el sujeto. Si decimos: «en la divinidad hay tres Dioses», la proposición es falsa según esta regla; porque el tres aplicado al sustantivo Dios, en virtud de la apelación material y formal que tiene, hace el sentido de que hay tres divinidades y tres supuestos o personas que las tienen. Al contrario, si digo: «en la Divinidad hay tres infinitos», tomando el término «infinitos» como adjetivo, equivale a decir que hay tres supuestos que tienen infinidad, pero no tres infinidades, lo cual pertenece a la apelación material.

[12] De aquí infiere con razón santo Tomás que, hablando con propiedad filosófica y prescindiendo de distinciones, es falsa la proposición «*homo factus est Deus*». Pondremos sus palabras, que servirán, no sólo para ilustrar la regla propuesta, sino para reconocer la importancia teológica de la misma. *Dicendum, quod terminus in subjecto positus tenetur materialiter, positus vero in praedicato, tenetur formaliter* (tiene significación o apelación formal) *id est pro natura significata: Et ideo cum dicitur Homo factus est Deus, ipsum fieri non attribuitur humanae naturae, sed supposito humanae naturae, quod est ab aeterno Deus, et ideo non convenit ei fiere Deum. Cum autem dicitur Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo proprie loquendo haec est vera: Deus factus est homo: sed haec es falsa: Homo factus est Deus.* Sum. Theol. 3º p., cuest. 16, art. 7, ad 4ª.

3.6. De la recta percepción.

3.6.1. Leyes generales de la recta percepción.

1º La condición primaria y fundamental para la recta percepción es que ésta se halle en relación con la cosa que se percibe. Si se trata de una naturaleza real o existente fuera de nosotros, entonces será recta su percepción si la percibimos según existe en sí misma. Si se trata de una cosa posible, la percepción será recta, si percibimos todos los atributos o caracteres que entran en su constitución.

2ª Es preciso fijar la atención en el objeto que se trata de percibir. Siendo la atención una especie de concentración de las fuerzas intelectuales sobre el objeto, cuanto más intensa sea ésta concentración de fuerzas, más completo será el conocimiento del objeto. Para favorecer la intensidad de la atención, conviene: 1º apartarla de la consideración simultánea de otros objetos, según el apotegma *pluribus intentus minor est ad singula sensus.* 2º Procurar la tranquilidad de ánimo evitando las perturbaciones que acompañan a las sensaciones y pasiones vehementes. 3º Considerar las razones de importancia, honor utilidad, &c., que resultan del conocimiento del objeto.

3ª Cuando se trata de conocer un objeto por medio de la enseñanza de otros, conviene examinar y fijar bien el sentido de las palabras.

4ª Si se trata de un objeto compuesto o complejo, es preciso considerar sus partes en sí mismas primero, y después con relación al todo que de ellas resulta. Lo primero es necesario, porque la debilidad e imperfección de nuestro entendimiento impide que podamos conocer bien simultáneamente muchas cosas. La razón de la segunda parte de la regla es que si consideramos las partes cada una de por sí, sin considerar sus relaciones en el todo y con el todo, resultará una percepción inexacta e incompleta del objeto.

5ª La percepción intelectual o racional del objeto debe ser auxiliada por medio de las facultades que están en relación con la naturaleza del objeto. Así, por ejemplo, si se trata de objetos materiales, debe hacerse uso de los sentidos, como auxiliares propios de la percepción intelectual; si se trata de objetos artísticos o de poesía, convendrá hacer uso de la imaginación.

3.6.2. Leyes especiales para la recta percepción.

Además de las leyes generales indicadas en el párrafo anterior, existen ciertos procedimientos lógicos o racionales que pueden considerarse como medios o leyes especiales para conseguir la recta percepción de los objetos. Tales son la abstracción, la definición y la división.

1º La abstracción.

a) El conocimiento distinto y adecuado de un objeto requiere el conocimiento de sus principios y partes, conocimiento que se alcanza por medio de la abstracción, la cual consiste en percibir una cosa o realidad sin percibir al propio tiempo otra, con la cual se halla unida y hasta identificada en ocasiones.

En esta materia conviene tener presente dos cosas: 1ª Toda facultad cognoscente en el hombre es abstractiva por su misma naturaleza. Observamos este fenómeno hasta en la sensibilidad externa, que es la facultad más inferior del orden cognoscitivo. La vista, al percibir el color, no percibe la dureza, no obstante su unión íntima y real con aquel en la piedra o el metal. 2ª La abstracción no implica la separación ni siquiera la distinción real de los términos u objetos abstraídos; pues la observación psicológica nos enseña que podemos formar varios conceptos de un objeto idéntico en sí mismo, considerándolo bajo diferentes puntos de vista por medio de la abstracción, como sucede cuando consideramos o concebimos en el alma racional la simplicidad, la inteligencia, la inmortalidad, &c.

b) Por parte del origen, la abstracción puede dividirse en espontánea y refleja. La primera tiene su razón de ser en el mismo instinto o leyes de la naturaleza, como en el ejemplo citado de la vista que percibe el color y no la dureza en la piedra. La refleja o voluntaria, es la que realizamos en virtud de una idea preconcebida o de intención deliberada de considerar en el objeto estos o aquellos elementos o atributos, según un orden sucesivo y determinado.

c) Por parte del modo, la abstracción es o simple, o compuesta. La primera es la que se verifica por medio de las simple percepción. La segunda es la que va acompañada de un juicio acerca de la distinción de una cosa con respecto a otra que se encuentra en el mismo objeto. Si al concebir la razón humana juzgo al propio tiempo que se distingue realmente de la voluntad con la cual se halla unida en el hombre, tendré una abstracción compuesta.

d) Por parte del objeto podemos señalar abstracción de la forma de la materia, abstracción del universal con respecto al particular, abstracción de un atributo de otro. La primera tiene lugar cuando consideramos la forma, bien sea sustancial, como la humanidad o el alma racional, bien sea accidental, como la ciencia, sin considerar el sujeto o persona que tiene la forma. La segunda se verifica cuando abstraemos un concepto universal de otro que lo es menos, como el concepto de sustancia con respecto al de animal. La tercera cuando concebimos un atributo sin concebir otros que se hallan en el mismo objeto, como cuando concebimos en Dios la simplicidad, la eternidad, la sabiduría, &c. Unas veces esta abstracción última tiene fundamento en

la condición misma del objeto, como en el ejemplo citado de los atributos de Dios; otras veces el concepto abstraído incluye implícitamente el otro concepto del cual se abstrae, de manera que el fundamento de la abstracción más tiene de subjetivo que de objetivo. Así sucede con los conceptos de ente, uno, algo, &c.

2º La definición.

a) La definición se llama nominal, cuando sólo explica la significación o sentido de un término. Se llama real, cuando explica la naturaleza de la cosa significada por el nombre: *Oratio explicans naturam rei per nomen significatae.*

La nominal puede hacerse de tres modos; 1º por medio de la etimología del nombre: 2º señalando la significación común y general del nombre, como si se dice: Dios es un ser supremo, causa de todas las cosas: 3º fijando el sentido en que se toma una palabra cuando ésta tiene muchas acepciones.

b) La definición real se apellida esencial, si explica la naturaleza de la cosa por medio de sus principios esenciales o constitutivos: *Oratio explicans naturam rei per partes essentiales.* Si estas partes esenciales son las físicas, como el cuerpo y el alma racional respecto del hombre, habrá definición esencial física; si son partes metafísicas o lógicas, como la animalidad y la racionalidad, habrá definición esencial metafísica. Entre las partes físicas hay distinción real; entre las metafísicas, solo hay distinción de razón.

Cuando la definición de una cosa se da por medio de caracteres o atributos que no constituyen su esencia, se llama descriptiva, la cual se denomina accidental, si se hace por medio de accidentes comunes o contingentes; propia, si se hace por medio de las propiedades o atributos necesarios, como si se definiera al hombre, un animal capaz de ciencia, de admiración y de sociedad política. La definición descriptiva se llamará causal, si se verifica por medio de las causas eficientes o finales de la cosa definida, como si alguno define al hombre diciendo que es un ser destinado a conseguir en Dios el conocimiento de la verdad y la felicidad perfecta y sempiterna.

Las definiciones nominales por medio de las cuales se fija el sentido de las palabras, deben preceder a las cuestiones que se trata de resolver. La definición de la cosa, especialmente si es esencial, debe por el contrario hallarse al final de la cuestión, si ésta se resuelve analíticamente. Pero si la investigación se realiza según el método sintético, bien puede colocarse al principio de la controversia [13] .

[13]Bajo este punto de vista concreto, no estamos de acuerdo con Balmes cuando dice: *La definición perfecta ha de estar al fin de los tratados, pues que debiendo explicar la cosa, ha de ser el resultado de las investigaciones.* Filos. Elem., lib. 1º, cap. III. En ocasiones, y

c) Las reglas principales de la buena definición son las siguientes:

1ª La definición debe ser más clara que la cosa definida. Siendo su objeto declarar y explicar la cosa, es consiguiente que deba ofrecer más claridad y distinción que la cosa definida.

2ª Lo definido no debe entrar en la definición. En el caso contrario se faltaría a la primera regla, porque en realidad la definición no sería más clara que la cosa definida.

3ª La definición debe convenir a todo y a sólo el definido. La cosa significada por la definición se identifica con la cosa definida, y por consiguiente la definición no explicará la naturaleza propia del definido si no conviene a todo y a sólo el definido. Estas definiciones del hombre: «sustancia viviente», «animal racional adornado de virtud», son defectuosas; la primera porque no conviene a sólo el hombre; la segunda porque no conviene a todo hombre.

4ª Debe constar del género próximo y de la diferencia última. Esta regla, aunque aplicable en algún sentido a la definición descriptiva, en rigor sólo conviene a la esencial; porque el género y la diferencia son partes o predicados esenciales. «El hombre es una sustancia racional», «el hombre es un animal sensitivo». Estas definiciones pecan contra esta regla.

5ª La definición no debe ser redundante ni diminuta. Sería redundante esta definición del hombre: «sustancia viviente, sensitiva y racional», puesto que la vida está incluida en la sensibilidad, y ésta en la racionalidad.

3º La división.

a) La distribución de un todo en sus partes es lo que entendemos por división. De aquí es que según las clases de todos son las especies de división. Ésta se dice actual cuando se divide un todo en sus partes actuales; y se apellida además física o metafísica, según que éstas partes actuales se distinguen entre sí con distinción real o con distinción de razón. Ejemplos: «el hombre se divide en cuerpo y alma», «se divide en animal y racional».

División potencial es la distribución de un todo universal en los inferiores contenidos debajo de él. La división accidental tiene lugar cuando o un sujeto se divide con relación a los accidentes que puede tener, o un accidente con relación a los sujetos en que se encuentra. Ejemplos: «la sustancia se divide en espiritual y material», «el hombre se divide en blanco, bronceado y negro», «lo blanco se divide en nieve, leche, papel», &c.

b) Reglas de la división.

1ª Lo dividido debe ser mayor que cada una de las partes en que se divide.

---

cuando se trata de enseñar a otros, puede ser hasta muy conveniente y natural, comenzar por la definición de las cosas.

2ª El conjunto o colección de las partes debe ser igual al todo dividido.

3ª Una de las partes en que se divide el todo no debe incluir otra.

4ª La división debe estar en relación con el objeto de la misma. Si trato de señalar las partes esenciales de la naturaleza del hombre, bastará que lo divida en alma racional y cuerpo: pero si trato de dividirlo para enseñar la anatomía o la psicología, deberé llevar la división hasta las partes más pequeñas del cuerpo humano, o hasta las varias facultades y funciones vitales del mismo.

Capítulo 4

Del juicio y de la proposición

El juicio puede considerarse, o como acto puramente interno del entendimiento, o en cuanto se manifiesta por medio de palabras, y bajo este último punto de vista se llama proposición. Trataremos, pues, en este capítulo: **1º** del juicio en sí mismo: **2º** de la proposición: **3º** de las propiedades de ésta.

4.1. Del juicio.

1º Juicio es el acto del entendimiento mediante el cual afirma o niega una cosa de otra. De aquí se deduce que para el juicio son necesarias tres cosas: 1ª los términos o conceptos que deben ser comparados por el entendimiento; 2ª su comparación; 3ª la afirmación o negación del uno con respecto al otro. Ésta última constituye propiamente el juicio; pues mientras no hay afirmación o negación, no hay juicio propiamente dicho. Los escolásticos y santo Tomás suelen denominar al juicio composición y división.

2º Infiérese de lo dicho que el juicio envuelve en su concepto un acto positivo del entendimiento, distinto de otros actos del mismo. Se debe en consecuencia rechazar la opinión de los que dicen que el juicio no es un acto propio y peculiar del entendimiento, distinto de la simple percepción. Una cosa es percibir simplemente la relación entre dos cosas, y otra afirmar o negar una cosa de otra.

3º La rectitud, a lo menos subjetiva del juicio, depende de esta regla fundamental: «La afirmación o negación de la identidad de los extremos debe estar en armonía con la naturaleza y modo con que es percibida por el entendimiento.» Es decir, que si la percepción va acompañada de evidencia, el juicio *quoad* nos será cierto; si falta la evidencia, resultará juicio probable solamente.

Las reglas que suelen darse sobre la rectitud del juicio, no son más que aplicaciones de esta regla fundamental.

4ª El juicio es el acto más característico y más importante del entendimiento en orden a la adquisición de la verdad. La simple percepción se ordena y tiende al juicio: el discurso o raciocinio, a su vez, no es en el fondo más que un conjunto de juicios. Por otra parte la verdad tiene tan íntima conexión con el juicio, que cuando va acompañada de evidencia inmediata, como sucede en los primeros principios, el entendimiento no puede suspender la afirmación o negación interna. Añádase a esto que la verdad y el error acompañan inseparablemente al juicio, al paso que la simple percepción puede existir sin ellos.

Corolario

Luego es absurda e insostenible la opinión de Descartes, Mallebranche y los Lugdunenses, cuando afirman que el juicio es acto de la voluntad. Conocer la verdad es propio del entendimiento y no de la voluntad, y el juicio es precisamente el acto del entendimiento que tiene relación más inmediata e íntima con la verdad.

4.2. De la naturaleza y especies de la proposición.

Puede definirse la proposición: «una oración en que se afirma o se niega una cosa de otra»: *Oratio unum de alio affirmans aut negans* [1] . Así, pues, toda proposición consta de dos extremos o elementos, y de la cópula que expresa su relación. El extremo del cual se afirma o niega algo, se llama sujeto; el que corresponde a la cosa que se afirma o niega de otro, se llama predicado; el verbo que expresa la relación de los dos, se llama cópula. En esta proposición: «la justicia es laudable»; «justicia», es el sujeto; «laudable», el predicado, y «es», la cópula. El predicado algunas veces va incluido en el verbo que expresa la afirmación o negación, como en esta: «Pedro escribe.»

A) Podemos considerar y distinguir en las proposiciones cuatro cosas: la materia, o sea el modo de relación entre el predicado y el sujeto; la forma, que dice relación a la cópula: la cantidad, que dice relación al sujeto; la cualidad, o relación de la proposición con la realidad objetiva.

[1] Definir la proposición, como lo hacen algunos, la expresión oral de un juicio, es definirla indirectamente, y no explicar su naturaleza completa.

a) Por razón de la materia, la proposición se dice necesaria, si el predicado conviene o repugna al sujeto de una manera esencial o necesaria; contingente, si el predicado conviene o repugna de un modo contingente; posible, si el predicado no conviene realmente al sujeto, pero no envuelve imposibilidad su conveniencia considerada en absoluto; imposible, si el predicado repugna absolutamente al sujeto. Ejemplos respectivos de las cuatro especies: «el hombre es racional»; «el hombre es sabio»; «todo hombre es blanco»; «el hombre es piedra».

b) Por parte de la forma la proposición se divide: 1º en afirmativa y negativa, debiendo notarse que no toda proposición que lleva negación es realmente negativa, sino aquella en que la negación afecta a la cópula o a la atribución de una cosa a otra, como se ve en las siguientes: «La ley manda no jurar»; «la ley no manda cosas perniciosas». La primera es afirmativa, y la segunda negativa. 2º Se divide también en absoluta y modal. En la primera hay simple enunciación del predicado sin expresar el modo con que conviene o repugna al sujeto; en la segunda se expresa este modo. Ejemplo de la primera: «Sócrates es racional». Ejemplo de la segunda: «Sócrates es sabio contingentemente». Los modales son de cuatro clases, en relación con los cuatro modos, necesario, *contingenter*, *possibiliter*, *impossibiliter*.

c) Por razón de la cantidad, la proposición se divide en universal, particular, singular e indefinida. La cantidad se refiere al sujeto, y así si el sujeto de la proposición lleva signo universal, se denomina proposición universal; si lleva signo particular, como en esta: «algún hombre es prudente», se dice particular; singular, si el sujeto lo es; indefinida, cuando el sujeto no va acompañado de signo o término universal ni particular. Conviene advertir aquí que la cantidad de las proposiciones indefinidas suele determinarse con relación al predicado; es decir, que si éste es en materia necesaria, la indefinida equivale a la universal; si es en materia contingente, equivale a la particular.

d) Por parte de la cualidad la proposición se divide en verdadera y falsa, según que significa o expresa una cosa conforme o contraria a la realidad objetiva.

B) La proposición se divide además en simple, que consta de un solo predicado y un solo sujeto; y compuesta, que incluye varios sujetos o predicados, y por consiguiente varias proposiciones simples explícita o implícitamente. Sin entrar en la discusión de si las condicionales y las disyuntivas son en rigor proposiciones compuestas o no, indicaremos su naturaleza y la de las principales proposiciones que se apellidan compuestas.

a) Condicional se llama la proposición que afirma o niega alguna cosa con relación a otra como condición. «Si Pedro es justo recibirá el premio»: no se afirma ni la justicia ni el premio de Pedro, sino la dependencia condicional del uno con respecto a la otra, de manera que para la verdad de estas

proposiciones se necesita y basta que el consiguiente se siga realmente del antecedente. Estas proposiciones participan en cierto modo de las simples y compuestas.

b) Copulativa es la que contiene dos o más simples, unidas por medio de alguna partícula copulativa. Para que sea verdadera es preciso que lo sean todas y cada una de las simples que contiene. «Pedro es sustancia, y viviente y piedra»: es falsa, porque lo es una de las simples que contiene, por más que sean verdaderas las otras dos. Puede constar o de muchos sujetos y muchos predicados; o de un sujeto y muchos predicados; o de muchos sujetos y un predicado.

c) Proposición disyuntiva es la que une varias simples por medio de partícula disyuntiva. Para su verdad se necesita que no se dé medio entre los extremos propuestos, y que no haya más extremos que los señalados. «La sustancia o es creada o increada»; «Pedro o es italiano, o español, o francés». La primera es verdadera, porque no se da medio entre los dos extremos: la segunda es falsa, porque no enumera todos los extremos posibles.

d) Causal es la proposición que une dos o más simples por medio de partícula causal. Su verdad exige que el antecedente sea verdaderamente razón o causa del consiguiente, de manera que si falta esto, la causal, como tal, será falsa, aunque las simples que contiene sean verdaderas consideradas aisladamente. «El hombre es capaz de ciencia, porque es racional»; es verdadera, porque la racionalidad que es el antecedente aquí, es causa o razón de la capacidad científica. «El hombre es capaz de ciencia, porque es cuerpo»: esta causal es falsa, a pesar de que cada una de las simples es verdadera.

e) La discretiva es la que junta dos o más simples por medio de partícula discretiva. «Sócarates no fue rico, pero fue sabio». Su verdad exige la de cada una de las simples que contiene.

f) La exclusiva afirma o niega excluyendo del sujeto o predicado otras cosas. «Sólo Dios debe ser amado sobre todas las cosas»: contiene estas dos: «Dios debe ser amado sobre todas las cosas»; «las demás cosas no deben ser amadas con amor sumo sobre todas las cosas». De aquí se infiere que las exclusivas contienen una proposición afirmativa y otra negativa.

g) La excéptica afirma o niega alguna cosa incluyendo excepción, como la siguiente: «todos los hombres, excepto Adán, son producidos por generación». Lo mismo que la exclusiva, incluye una afirmativa y otra negativa.

h) La comparativa afirma o niega comparando; ejemplo: «el mayor de los males es ofender a Dios».

i) En la reduplicativa el predicado o el sujeto se halla modificado por una partícula reduplicativa, como cuando decimos: «el juez, como juez castiga a

los criminales» [2] .

Las cuatro últimas, aunque a primera vista y atendidos los términos parecen simples, son compuestas en realidad o en cuanto al sentido. Por esta razón se llaman exponibles, y las simples en que se resuelven, se llaman exponentes.

4.3. Propiedades de las proposiciones.

De la comparación de las proposiciones resultan tres propiedades de las mismas, a saber: oposición, equivalencia, conversión.

1º Oposición.

a) Hay oposición entre dos proposiciones cuando afirman y niegan una misma cosa bajo el mismo punto de vista: *affirmatio et negatio ejusdem de eodem secundum idem.* Se dice *secundum idem*, o bajo el mismo punto de vista, porque aunque el sujeto y predicado sean sustancialmente los mismos, en las dos proposiciones, no resultará oposición rigurosa, si la identidad no es absoluta y perfecta. Así si digo: «el etíope tiene el color negro», «el etíope no tiene color negro en los dientes», no hay identidad perfecta de sujeto y predicado en las dos proposiciones, y desaparece en consecuencia la oposición contradictoria que resultaría en el caso contrario.

Para que haya, pues, verdadera oposición entre dos proposiciones, se requieren dos condiciones: 1ª que las dos tengan el mismo sujeto y el mismo predicado, sin perjuicio de la variación en cuanto a la cantidad: 2ª que una de las proposiciones sea afirmativa y la otra negativa. Faltando cualquiera de las dos condiciones desaparece la oposición propiamente dicha, como sucede en la que se apellida subalterna, la cual es imperfecta e impropia, como que sólo se refiere a la cantidad de la proposición.

b) Luego sólo hay tres especies de oposición en las proposiciones, que son: 1º la contradictoria, que tiene lugar entre dos proposiciones, de las cuales una es universal y otra particular, una afirmativa y otra negativa con el mismo sujeto y predicado. Puede verificarse también entre dos proposiciones singulares. 2º La contraria, que tiene lugar entre dos universales, de las cuales una sea afirmativa y otra negativa. 3º La subcontraria, entre dos particulares, siendo una afirmativa y otra negativa. Ejemplos: «todo hombre es sabio», «algún hombre no es sabio», son contradictorias. «Todo hombre es sabio», «ningún hombre es sabio», son contrarias. «Algún hombre es sabio», «algún hombre no es sabio», tienen oposición subcontraria. Para formarse idea más

[2] Omitimos la relativa y la restrictiva como menos importante.

clara y ayudar la memoria, suelen representarse con la siguiente figura, que contiene también las subalternas.

Todo hombre es prudente	contraria	Ningún hombre es prudente
subalterna	contradictoria	subalterna
Algún hombre es prudente	subcontraria	Algún hombre no es prudente

c) La verdad de estas proposiciones, en cuanto opuestas, se halla sujeta a ciertas reglas, que conviene tener presentes. Las contradictorias no pueden ser las dos verdaderas o falsas, sino que precisamente la una será verdadera y la otra falsa. La razón es obvia; porque la una afirma todo lo que niega la otra, inclusa la cantidad, y así si las dos fueran verdaderas o falsas perecería el principio de contradicción. Las contrarias nunca pueden ser ambas verdaderas, pero pueden ser ambas falsas, como sucede cuando son en materia contingente. La regla de las subcontrarias es que pueden ser las dos verdaderas, pero nunca pueden ser las dos falsas.

2º La equivalencia.

Equivalencia de las proposiciones es la reducción de una proposición en cuanto al valor y sentido a su opuesta por medio de la negación. Las contradictorias se hacen equivalentes anteponiendo la negación al sujeto de una de ellas. «Todo hombre es justo», es contradictoria de esta: «algún hombre no es justo». Si antepongo la partícula «no» a la primera, diciendo: «no todo hombre es justo», quedará reducida o identificada en cuanto al sentido con su anterior contradictoria, «algún hombre no es justo».

Para la equivalencia de las contrarias, se necesita posponer la negación al sujeto, bien sea antes o después de la cópula, aunque el último modo es más explícito en castellano. «Todo hombre es sabio»: ésta se hará equivalente a su contraria «ningún hombre es sabio», diciendo: «todo hombre no es sabio», o mejor en castellano para evitar ambigüedad: «todo hombre es no sabio».

En las subalternas se verifica la equivalencia poniendo una negación antes y otra después del sujeto: «todo hombre es sabio», si digo: «no todo hombre no es sabio», equivale a la subalterna de la primera: «algún hombre es sabio». Estas reglas se condensan y se retienen con el siguiente versículo que usaban los escolásticos para auxiliar la memoria: *Prae contradic: Post contra: Prae postque subalter* [3] .

[3]Las subcontrarias no admiten equivalencia, porque si se antepone la negación se hace equivalente a la contradictoria, y si se pospone, resultará idéntica en los términos, y no equivalente a la otra subcontraria.

3º La conversión.

Llámase conversión en las proposiciones la mutación del sujeto en predicado y de éste en aquél, conservando la verdad de la proposición. Ésta conversión puede hacerse de tres maneras: 1ª conservando la cantidad de la proposición; 2ª variando ésta cantidad, o sea haciéndola particular de universal que era antes; 3ª conservando la cantidad, pero haciendo infinitos los extremos por medio de la negación que se les antepone. La 1ª se llama simple; la 2ª accidental; la 3ª por contraposición. Ejemplo de conversión simple: «Ningún hombre es metal»; «ningún metal es hombre». Conversión accidental: «Todo hombre es animal»; «algún animal es hombre». Conversión por contraposición. «Todo hombre es animal»; «todo no animal es no hombre».

Ahora para saber cuál de estos modos de conversión conviene a cada proposición, se debe tener presente que la universal afirmativa se designa con la vocal *A*, la universal negativa por la *E*, la particular afirmativa por la *I*, y la particular negativa por la *O*, según aquellos versos: *Asserit A, negat E, verum generaliter ambo-Asserit, negat O, sed particulariter ambo.*

Esto supuesto, se indica con los siguientes versos la conversión que corresponde a cada una de dichas proposiciones: *Feci simpliciter convertitur. Eva per accid. Asto per contrap: sic fit conversio tota.* Es decir, que la universal negativa y la particular afirmativa, designadas por la *e* y la *i* de *Feci*, admiten conversión simple, lo cual proporcionalmente se aplica a las conversiones y vocales indicadas en las demás palabras.

Escolio importante

Son muy numerosas, a la vez que peregrinas, las opiniones de los filósofos modernos acerca de la naturaleza del juicio. En su afán de innovaciones y en su deseo de aparecer originales o toda costa, los filósofos modernos han emitido las más extrañas opiniones sobre la materia. Descartes, Mallebranche y otros cartesianos afirman con toda gravedad que el juicio es un acto de la voluntad y no del entendimiento. Reid y la escuela escocesa por él representada, pretende que el juicio es anterior a la simple percepción. Contra esta opinión enseñó Gallupi que la simple percepción de los términos debe preceder necesariamente al juicio. Rosmini, buscando un término medio entre Reid y Gallupi, enseñó: 1º que la simple percepción del ente, es anterior al juicio, en atención a que en su opinión, la idea del ente posible es innata en nosotros; 2º que con respecto a los demás objetos, la primera operación del entendimiento es el juicio, mediante el cual refiere las sensaciones a la idea innata del ente; y lo que es más aún, identifica y confunde con el juicio la

simple percepción, al menos en orden a los cuerpos [4] . Gioberti, por su parte, tampoco distingue el juicio de la percepción, y establece que el primer acto del entendimiento es la intuición del Ente, o la Idea, en la cual se contienen estos dos juicios: el Ente es; el Ente crea las existencias. Cousin pretende que los juicios espontáneos, mediante los cuales percibimos la existencia de los singulares, son independientes de toda comparación y anteriores a la simple percepción. Kant niega que el juicio sea percepción de la relación entre dos ideas, y supone que es el acto del entendimiento por medio del cual este reduce a la unidad de la percepción los elementos o representaciones sensibles por medio de las formas subjetivas del espacio y del tiempo; lo cual equivale a decir que el juicio es la percepción de los elementos sensibles en las formas subjetivas indicadas. Para Fichte el juicio es el único acto del entendimiento, y consiste en la acción creatriz del yo, por medio de la cual este se pone o afirma a sí mismo y todas las cosas.

En presencia de estas opiniones y de otras que pudiéramos citar, pero que no nos es dado rebatir, atendida la naturaleza de esta obra, nos contentaremos con reasumir y condensar en los siguientes puntos la doctrina de santo Tomás, que es al mismo tiempo la de la filosofía cristiana, la del sentido común y la de la observación psicológica.

1º La simple percepción del objeto o de las cosas, precede siempre en orden de naturaleza, al juicio relativo a las mismas; porque el juicio no puede existir sin la comparación de los dos extremos, de los cuales el uno se afirma o niega del otro: es así que nuestro entendimiento no puede comparar lo que no conoce de alguna manera perfecta o imperfecta. Luego repugna que haya juicio sin que preceda alguna simple percepción de los objetos a que se refiere.

2º El juicio, en cuanto significa una manifestación determinada y una función especial del entendimiento, consiste esencialmente en la afirmación y negación; pues no concebimos que el entendimiento juzga, sino en cuanto afirma o niega que una cosa es o no es.

3º La afirmación y negación que envuelve y expresa el juicio no se refiere a las solas ideas, como pretende Locke, sino a los mismos objetos reales. La razón de esto se expondrá en la ideología.

4º El juicio afirmativo es como la razón suficiente y el fundamento del negativo [5] , toda vez que en tanto negamos algún atributo o predicado de un sujeto, en cuanto concebimos que se halla en pugna con la naturaleza o

[4] Así es que define la percepción intelectual de los cuerpos *un jugement par lequel l'esprit affirme la subsistance de quelque chose perçue par les sens.* Nouv. Essai sur l'orig. des idèes, cap. **3º**, art. XI.

[5] Por eso dice con razón santo Tomás: *Veritas negativae (propositionis) fundatur supra veritatem affirmativae; cujus signum est, quod nulla negativa probatur, nisi per aliquam affirmativam.*

propiedades del mismo.

Capítulo 5

Del raciocinio y la argumentación

Lo mismo que el juicio, el raciocinio puede ser considerado, o como acto interno del entendimiento, o en cuanto se manifiesta y sensibiliza por medio de palabras. Bajo este último punto de vista se llama ordinariamente argumentación; bajo el primero, se llama raciocinio y también discurso, bien que muchas veces se toman estos nombres como sinónimos. Trataremos, pues, primero del raciocinio como acto interno del entendimiento, y después de la argumentación.

5.1. Del raciocinio.

Considerando el raciocinio en sí mismo, diremos que:

1º Raciocinio es aquel acto del entendimiento mediante el cual de dos o más juicios deducimos otro que tiene conexión con ellos. Los dos o más juicios de los cuales se infiere otro, tomados colectivamente, se denominan antecedente, porque son anteriores en orden de naturaleza y de conocimiento al juicio deducido, el cual por lo mismo se llama consiguiente.

No debe, sin embargo, confundirse el consiguiente con la consecuencia. El primero es el juicio que se deduce de otros: la consecuencia es la ilación o enlace que dicho juicio tiene con los que le sirven de antecedente.

De aquí es que el consiguiente puede ser verdadero en sí mismo, y sin embargo ser falsa, o mejor dicho, ilegítima, la consecuencia en un raciocinio; así como también puede suceder que el consiguiente sea falso y la consecuencia legítima. Ejemplo de lo primero: «Algunos Apóstoles fueron martirizados; es así que san Pedro es apóstol: luego san Pedro fue martirizado». El consiguiente es verdadero, pero la consecuencia es falsa o ilegítima; porque de

que algunos apóstoles fuesen martirizados, no se infiere legítimamente que san Pedro lo fuera.

2º Así como el juicio, aunque presupone y envuelve la comparación de dos extremos, sin embargo en sí mismo es un acto simple del entendimiento, así también aunque el raciocinio envuelve pluralidad de juicios, sin embargo considerado formalmente, es decir, en cuanto envuelve la deducción de un juicio de otros, lo cual constituye el carácter distintivo del raciocinio, es un acto simplicísimo del entendimiento. Esto no quita que los conocimientos que se adquieren por medio del raciocinio se denominen discursivos, y también científicos, por cuanto la ciencia es un conocimiento adquirido por medio de demostraciones, las cuales pertenecen al raciocinio.

3º El fundamento o principio en que estriba el raciocinio afirmativo es el siguiente: *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se.* El principio del negativo es: *Quorum unum est idem alicui tertio, et aliud non est idem, ea non sunt idem inter se.* Así en este raciocinio: «Toda sustancia que piensa es espiritual; es así que el alma racional es una sustancia que piensa: luego es espiritual», en tanto se afirma en la conclusión la identidad o conveniencia de la espiritualidad y del alma, porque en las premisas se estableció la conveniencia de los dos con un tercero, o sea con la sustancia que piensa.

Hay otros dos primeros principios que sirven también de fundamento al raciocinio, a saber: *Quod dicitur de omni, dicitur de quolibet sub eo contento. Quod negatur de omni, negatur de quolibet sub eo contento.* Estos dos principios convienen en el fondo con los dos primeros, solo que los últimos no tienen aplicación a los raciocinios que constan de solos términos singulares.

4º Raciocinio afirmativo es aquél cuya conclusión es un juicio afirmativo; así como la conclusión negativa hace que el raciocinio lo sea también. Y téngase presente que la diferencia entre estos dos raciocinios más bien se refiere al objeto que no al mismo entendimiento; porque todo raciocinio, sea afirmativo o negativo, es un acto positivo del entendimiento.

5.2. De la argumentación y sus especies.

De lo dicho en el artículo anterior se deduce que la argumentación es una oración expresiva del raciocinio, en la cual una proposición se infiere de otras con las cuales tiene conexión. La proposición que se trata de inferir o establecer por medio de la argumentación, suele llamarse cuestión, tesis, proposición: si se la considera como deducida ya de las que le sirven de antecedente, se llama conclusión o consiguiente. Las proposiciones de las cuales se deduce por medio de la argumentación, se llaman premisas.

Considerada la argumentación en general, se halla sujeta a estas tres re-

glas: 1ª De una cosa verdadera nunca se infiere legítimamente una cosa falsa. 2ª De una cosa falsa puede inferirse accidentalmente una cosa verdadera, como si se dice: «todos lo apóstoles predicaron en Roma: luego san Pedro predicó en Roma». 3ª El antecedente en cuanto tal, debe ser más claro o conocido que el consiguiente; de lo contrario no vendríamos en conocimiento de la verdad o falsedad de éste en virtud de su relación o enlace con las premisas.

Además del silogismo, forma la más perfecta y científica de argumentación, de la cual por lo mismo trataremos aparte, las principales especies de argumentación son las siguientes:

a) La inducción, o sea la argumentación en la cual de la enumeración conveniente de particulares o inferiores se colige alguna cosa universal. Para que sea legítima y la conclusión absolutamente cierta, debe subordinarse a dos reglas o condiciones: **1ª** que la enumeración de las partes o inferiores sea completa: **2ª** que no se predique del todo más que lo que se ha predicado de cada una de las partes inferiores.

De lo dicho se infiere: **1º** que las inducciones que proceden de los individuos a la especie, casi nunca producen por sí solas certeza, porque difícilmente son completas, a no ser en casos dados, o sea con respecto a especies que tengan pocos individuos; **2º** que es antifilosófica y contraria a la razón y la experiencia, la pretensión de ciertos filósofos que afirman con Bacon que la inducción es el instrumento propio y casi único para adquirir las ciencias.

He dicho por sí solas; porque si la inducción va acompañada y robustecida por la analogía, entonces podrá determinar en ocasiones asenso cierto, aunque la enumeración no sea completa. Observando en todos los animales que veo la existencia de ciertas operaciones que tienen analogía o semejanza con algunas del hombre, y sabiendo además que en éste proceden del alma racional, puedo deducir legítimamente que en los animales hay un alma inferior a la racional, que es principio interno de aquéllas operaciones vitales. Así también si observo que esta planta curó esta enfermedad, podré inferir legítimamente, añadiendo la analogía a la inducción, que otra planta que es de la misma especie, aunque distinta numéricamente, curará esta enfermedad u otra que tenga afinidad con la primera.

b) El entimema es un silogismo en el cual se calla, pero se sobreentiende una de las premisas. Su naturaleza, pues, y condiciones, son las mismas que las del silogismo. Sólo hay que advertir que unas veces se calla la menor, como en este: «todos los hombres son racionales: luego Pedro es racional»; otras se calla la mayor, como en este: «Yo pienso: luego existo» [1] .

[1]Nuestro espíritu gusta del entimema por la vivacidad y concisión que envuelve: por eso sin duda Aristóteles le apellidaba silogismo del orador.

c) El sorites, que los escolásticos llamaban también *ratiocinium acervale*, se dice aquella argumentación en la cual de varias proposiciones colocadas en determinado orden se colige la conveniencia o repugnancia del sujeto de la primera con el predicado de la última. El sorites viene a ser una colección de entimemas, y en él las proposiciones se ordenan de tal manera que el predicado de la primera sirva de sujeto a la segunda, el de ésta a la tercera, y así sucesivamente hasta que en la conclusión se junta o compara el sujeto de la primera proposición con el predicado de la última, como se ve en este ejemplo: «la virtud es un gran bien; lo que es un bien perfecciona al hombre; lo que perfecciona al hombre debe ser apetecido; luego la virtud debe ser apetecida». Esta argumentación resultará falsa, **1º** si se mezcla alguna proposición falsa entre las otras verdaderas: **2º** si todas las proposiciones fuesen negativas, porque de éstas nada se infiere legítimamente, como veremos al hablar del silogismo.

d) Epiquerema es también un verdadero silogismo, del cual sólo se diferencia en que antes de sacar la conclusión, prueba las dos o alguna de las premisas. Ejemplo: «el que se halla agitado por cuidados y remordimientos no es feliz; porque la felicidad excluye la inquietud y los remordimientos: es así que el que sigue el impulso de las pasiones se halla agitado por cuidados y remordimientos: luego, &c.».

e) Dilema es una argumentación que consta de una premisa disyuntiva, y de dos condicionales relacionados con la conclusión que se intenta sacar, como se ve en el que aducirse suele contra los escépticos: «Aut scis te nihil scire, aut nescis: si nescis jam non potest hoc affirmare: si scis te nihil scire, ergo aliquid scitur». El dilema es más a propósito para rebatir opiniones o errores, que para establecer o demostrar verdades científicas.

Esta argumentación será defectuosa: **1º** si la disyuntiva es falsa, porque se da medio entre los extremos que contiene [2] ; **2º** si de alguno de éstos se deduce lo que realmente no se infiere, o lo que es lo mismo, si alguna de las condicionales es falsa; **3º** si los dos extremos pueden retorcerse contra el que los presenta.

f) El polisilogismo, como indica su nombre, es una argumentación compuesta de dos o más silogismos, tomando la conclusión del anterior como premisa del siguiente. Ejemplo: «lo que es sustancia simple y espiritual no está sujeto a corrupción; el alma racional es sustancia simple y espiritual: luego no está sujeta a corrupción; lo que no está sujeto a corrupción es inmortal; luego el alma racional es inmortal».

[2] Ordinariamente la premisa disyuntiva sólo tiene dos extremos, y de aquí el nombre dilema; pero si tuviere tres extremos se denominará trilema, si cuatro tetralema, y si número mayor polilema.

5.3. Del silogismo.

Para proceder con la debida claridad, trataremos primero de la naturaleza y división del silogismo, y después de sus reglas y leyes.

5.3.1. Naturaleza y división del silogismo.

Es el silogismo una argumentación en la cual los dos extremos o términos de una proposición se comparan con un tercero, para deducir de aquí su relación, o sea la conveniencia o repugnancia que media entre los mismos. Según los principios arriba indicados de toda argumentación, y con especialidad del silogismo, en tanto reconocemos que hay identidad o repugnancia entre dos conceptos, en cuanto descubrimos que convienen o no con un tercer concepto. De aquí la necesidad de comparar los términos de una proposición entre los cuales no descubrimos a primera vista la conveniencia o repugnancia, con un tercer término que sirva de medio para este descubrimiento. Por ejemplo, si al oír esta proposición: «el alma humana es inmortal», no descubro la conexión que existe entre el sujeto y el predicado, buscaré algún concepto con el cual convengan evidentemente los dos conceptos significados por aquéllos, y de aquí inferiré legítimamente su conveniencia o identidad, en conformidad al principio «*quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*». Este concepto podrá ser en este caso el de sustancia espiritual en esta forma: «lo que es sustancia espiritual es inmortal; es así que el alma humana es sustancia espiritual: luego es inmortal»; en donde reconozco y deduzco la conveniencia de la inmortalidad al alma racional, en virtud de la conveniencia de estos dos conceptos con el de sustancia espiritual.

De lo dicho se infiere que el silogismo debe constar solamente de tres términos, a saber: 1º el predicado de la proposición que se propone, o sea de la conclusión que se trata de inferir o conocer por medio del raciocinio, y éste se llama extremo mayor, *majus extremum*; 2º el sujeto de la proposición o conclusión, el cual se llama extremo menor, *minus extremum*; 3º el término con el cual se comparan en las premisas los dos términos indicados, y que por lo mismo se llama medio. De aquí resulta que el silogismo consta de solas tres proposiciones: la mayor, o sea la premisa en que el *majus extremum* se compara con el medio; la menor en la cual el *minus extremum* se compara con el medio; y la conclusión en la cual se comparan los dos extremos. Las proposiciones constituyen la materia próxima del silogismo, y los términos la materia remota.

Además de la materia, debe distinguirse en el silogismo la forma, la cual consiste en la disposición conveniente de los términos y proposiciones. Esta forma comprende por una parte la combinación de los extremos con el medio,

combinación que constituye la figura del silogismo; y por otra la disposición determinada de las proposiciones según que son universales o particulares, afirmativas o negativas: esta disposición o colocación determinada de las proposiciones, se llama modo del silogismo.

De aquí resultan varias divisiones del silogismo. Por parte de la materia se divide en demostrativo, probable y sofístico. Por razón de la forma, se divide en informe, que es el que carece de la disposición ordenada o dialéctica de la materia, y formado que es el que tiene esta disposición.

1º Este último se puede dividir: 1º en simple, que consta de tres proposiciones simples; y 2º compuesto que contiene una o más proposiciones compuestas. Las especies principales del silogismo compuesto son:

a) El condicional, el cual contiene una premisa condicional, v. gr. «Si Dios es justo castiga a los pecadores; es así que Dios es justo: luego castiga a los pecadores». Concluye bien: 1º de la afirmación del antecedente la afirmación del consiguiente; 2º de la negación del consiguiente la negación del antecedente, pero no viceversa.

b) El disyuntivo es el que contiene una premisa disyuntiva. No concluye bien: 1º si se da medio entre los extremos de la disyuntiva; 2º si se infiere la afirmación de un extremo de la negación del otro conteniendo la disyuntiva tres o más extremos, como sucede en este ejemplo: «esta sustancia pensante, o es alma racional, o ángel, o Dios; es así que no es ángel: luego es Dios». Para que la conclusión fuera legítima, sería necesario negar en la menor dos extremos de la disyuntiva. Cuando los extremos son dos y no se da medio entre ellos, el silogismo disyuntivo concluye bien de la negación del uno a la afirmación del otro, o de la afirmación del uno a la negación del otro.

c) Copulativo es el silogismo que contiene una premisa copulativa, como el siguiente: «ninguno puede servir a Dios y a las riquezas; el avaro sirve a las riquezas: luego no sirve a Dios». Tiene esta regla: si en la menor se afirma con verdad una parte de la mayor, en la conclusión se podrá negar legítimamente la otra, como sucede en el ejemplo propuesto; pero de la negación de un extremo no se infiere legítimamente la afirmación del otro. Si en el ejemplo propuesto se dijera: «es así que Pedro no sirve a las riquezas: luego sirve a Dios», la conclusión sería falsa e ilegítima.

2º El silogismo se dice directo, cuando concluye guardando el orden natural de los términos y proposiciones, como en el ejemplo puesto al principio. Indirecto se llama el silogismo cuya conclusión es verdadera y legítima, pero en la cual se invierte el orden natural de los términos mudando el predicado en sujeto, v.gr. «Toda alma racional es inmortal; es así que ningún ángel es alma racional: luego alguna cosa inmortal no es ángel». La conclusión directa sería: «luego algún ángel no es inmortal».

3º Por razón de la combinación de los extremos con el medio en las

premisas, se divide en silogismo de primera figura, en el cual el medio es sujeto en la mayor y predicado en la menor; silogismo de segunda figura, en el cual el medio es predicado en las dos premisas; y silogismo de tercera figura, en el cual el medio es sujeto en la mayor y en la menor. Estas combinaciones se indican con el siguiente verso: *Sub. prae, prima; sed altera bis prae; tertia, bis sub.* Añaden unos una cuarta figura, en la cual el medio es predicado en la mayor y sujeto en la menor, como en este ejemplo: «todo hombre es viviente; todo viviente es sustancia: luego alguna sustancia es hombre». Pero esta figura se reduce fácilmente a la primera, que es más natural, con sólo cambiar la colocación de las dos premisas.

Por lo que hace a los modos del silogismo son muy numerosos, atendidas las varias combinaciones posibles de las proposiciones, según que son universales o particulares, afirmativas o negativas. Por el siguiente cuadro se puede formar idea de estas combinaciones, teniendo presente que cada vocal representa una clase de proposición.

aaa	aia	eaa	eia	iaa	iia	oaa	oia
=	+	+	+	+	+	+	+
aae	aie	eae	eie	iae	iie	oae	oie
-	-	=	+	-	+	+	+
aai	aii	eai	eii	iai	iii	oai	oii
=	=	+	+	=	+	+	+
aao	aio	eao	eio	iao	iio	oao	oio
-	-	=	=	-	+	=	+
aea	aoa	eea	eoa	iea	ioa	oea	ooa
+	+	+	+	+	+	+	+
aee	aoe	eee	eoe	iee	ioe	oee	ooe
=	+	+	+	+	+	+	+
aeo	aoo	eeo	eoo	ieo	ioo	oeo	ooo
/	=	x	x	...	x	x	x
aei	aoi	eei	eoi	iei	ioi	oei	ooi
+	+	+	+	+	+	+	+

Modos del silogismo

Empero en la mayor parte de estos modos, la conclusión es ilegítima, por no sujetarse a las leyes del silogismo legítimo, y de aquí la necesidad de conocer éstas leyes.

5.3.2. De las reglas del silogismo.

Las reglas o leyes propuestas por Aristóteles, a quien debemos considerar como inventor del silogismo [3] , para discernir los legítimos de los ilegítimos, se hallan contenidas en los siguientes versos:

1º *Terminus esto triplex: medius, majorque, minorque.* **2º** *Latius hos, quam praemissae, conclusio non vult.* **3º** *Aut simet aut iterum medius generaliter esto.* **4º** *Nequaquam medium capiat conclusio fas est.* **5º** *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.* **6º** *Pejorem semper sequitur conclusio partem.* **7º** *Ultraque si praemissa neget nihil inde sequetur.* **8º** *Nihil sequitur geminis ex particularibus unqueam.*

Resultan, pues, las siguientes ocho reglas del silogismo que expondremos con brevedad.

1ª El silogismo sólo debe constar de tres términos.

Si el silogismo consta de más términos, no se hará la comparación de los dos extremos con el mismo término medio para reconocer su conveniencia o repugnancia entre sí, en lo cual consiste precisamente toda la esencia y la naturaleza propia del silogismo, como forma determinada y perfecta de argumentación, según consta de su misma definición. Ejemplo: «todo ángel es espíritu; es así que todo metal es sustancia: luego toda sustancia es espíritu». Por más que las premisas sean verdaderas en sí mismas, la conclusión es falsa e ilegítima, porque sus extremos no se comparan con un medio sino con dos, resultando cuatro términos en el silogismo, ángel, espíritu, sustancia, metal.

Esta regla no sólo es la más importante y fundamental, sino la única en cierto sentido; pues en realidad todo silogismo ilegítimo lo es porque los dos extremos no se comparan con el medio en el mismo sentido o bajo el mismo punto de vista; de manera que los silogismos que pecan contra alguna de las otras reglas, concluyen mal o son defectuosos, porque envuelven cuatro términos, al menos en cuanto al sentido, si no en lo material de las palabras. Así es que en el fondo las demás leyes y reglas del silogismo son aplicaciones de esta primera.

2ª Ningún término debe tener suposición o significación más universal

[3] «*Aristóteles*», dice con razón Blainville, «*fue el primero en analizar el pensamiento humano hasta en sus menores detalles, en señalar sus menores movimientos, y en formular sus leyes: el silogismo, del cual es el creador, no es más que la marcha natural del pensamiento humano analizado. Demostraremos que el indio Gotama jamás lo ha conocido, ni sabido siquiera lo que es la lógica rigurosa: por otra parte, vivía setecientos u ochocientos años después de Aristóteles. Al Estagirita, pues, pertenece toda la gloria, y hasta puede decirse que después de él la lógica no ha dado un paso más en su desarrollo fundamental.*» Histoire des scienc., t. I, pág. 204. Sea ésto dicho en justa defensa de Aristóteles, al cual algunos críticos han querido arrebatar la gloria de la invencion del silogismo, atribuyéndola al filósofo de la India Gotama.

en la conclusión que en las premisas. La razón es que los dos extremos o términos de la conclusión deben compararse entre sí del mismo modo con que en las premisas se compararon con el medio, pues de lo contrario el silogismo constará de cuatro términos en cuanto al sentido. Ejemplo: «todo cuerpo es sustancia; ningún ángel es cuerpo: luego ningún ángel es sustancia». Aunque los términos materiales de este silogismo son tres solamente, en cuanto al sentido o significación son cuatro; porque la sustancia, como predicado de afirmativa que es en la mayor, supone disyuntivamente, es decir, que se toma por algunas sustancias; pero no en la conclusión, en donde, como predicado de negativa, supone distributivamente, o sea por todas las sustancias, según lo que dejamos dicho acerca de la suposición.

3ª El medio debe tener suposición distributiva en alguna de las premisas. Porque si en una premisa se toma por una parte de sus significados, y en la otra premisa por otra parte determinada o indeterminada de las cosas significadas, resultará un silogismo compuesto de cuatro términos en cuanto al sentido. Ejemplo: «todo hombre es sustancia; todo metal es sustancia: luego todo metal es hombre». No concluye, porque el medio que es sustancia, siendo como es predicado de afirmativa en las dos premisas, supone disyuntivamente, o sea por una parte de las cosas significadas y no por todas.

Esta regla no es aplicable a los silogismos expositorios, en los cuales el medio es un término singular; porque en el mero hecho de ser singular, no puede significar diferentes cosas en las dos premisas.

4ª El medio no debe entrar en la conclusión. La razón es obvia, puesto que el medio sirve para reconocer la relación de los dos extremos que entran en la conclusión, lo cual se verifica comparando con el medio cada uno de los dos extremos en las premisas.

5ª De dos premisas afirmativas no se puede inferir una conclusión negativa. Las premisas afirmativas establecen la identidad de los dos extremos con el medio; sacar, pues, una conclusión negativa, equivaldría a inferir la repugnancia entre dos cosas de su identidad con una tercera, al echar por tierra el primer principio *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.*

6ª Si alguna de las premisas es negativa, la conclusión debe serlo también; y si alguna de aquellas es particular, debe ser particular la conclusión [4]. La razón de la primera parte es clara; porque si una de las premisas es negativa, uno de los extremos no conviene con el medio, y por consiguiente tampoco pueden convenir los dos extremos, como debería suceder para que la conclusión fuera afirmativa.

[4]Esto es lo que quiere decir el verso: *Pejorem semper sequitur conclusio partem*; porque la negativa respecto de la afirmativa, y la particular respecto de la universal, son peores o inferiores en el lenguaje lógico.

La razón de la otra parte es la siguiente: si la conclusión es universal negativa, distribuye los dos extremos, de los cuales uno por lo menos debió quedar sin distribución en las premisas; porque si la premisa particular es afirmativa, no distribuye ninguno de los tres términos del silogismo, y en la otra, aun suponiendo que sea universal negativa, no se puede distribuir más que uno de los extremos y el medio, so pena de faltar a la regla tercera. Si la premisa particular es negativa, entonces la otra debe ser afirmativa, no pudiendo ser negativas las dos, como veremos después: luego entre las dos premisas no pueden distribuir más que uno de los extremos y el medio, y por consiguiente no queda lugar para la distribución de los dos extremos que lleva consigo la conclusión universal negativa. Si la conclusión es universal afirmativa, presupone dos premisas afirmativas, y si una de éstas es particular, no se puede distribuir en las premisas más que el término que sea sujeto de la universal, lugar que deberá ocupar el medio para no faltar a la tercera regla: luego no habiéndose distribuido en las premisas ninguno de los extremos, la conclusión afirmativa debe ser particular, para que no signifiquen distributivamente en la conclusión los extremos que en las premisas sólo significaron disyuntivamente: de lo contrario resultarán en el silogismo cuatro términos *quoad sensum.*

7ª De dos premisas negativas nada se puede inferir legítimamente. En efecto; de que el término A y el término B, no convienen con un tercero, no se colige, ni que convengan, ni que repugnen entre sí.

8ª De dos premisas particulares nada se puede inferir legítimamente. Si las dos particulares son afirmativas no distribuyen ninguno de los tres términos, ni en consecuencia el medio, como pide la tercera regla. Si las dos son negativas, faltan a la séptima regla. Si una es afirmativa y la otra negativa, sólo se puede distribuir el medio en el predicado de la negativa; y como, según la regla sexta, la conclusión debe ser negativa, se distribuirá en ella el *majus extremum* sin haberse distribuido en las premisas, lo cual es contra la regla segunda.

Aplicadas éstas leyes o reglas del silogismo, resultan solamente catorce modos útiles en las tres figuras, a saber; cuatro correspondientes a la primera, que suelen designarse con las palabras Barbara, Celarent, Darii, Ferio; cuatro correspondientes a la segunda, designadas por las palabras Cesare, Camestres, Festino, Baroco; y seis pertenecientes a la tercera, designados por las palabras Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison [5] .

[5]Para fijar en la memoria éstos modos útiles, formaron los antiguos algunos versos compuestos de las palabras citadas, añadiendo otras cinco que señalan silogismos indirectos de la primera. Así resultaban los siguientes famosos versos: **1ª** Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum. **2ª** Cesare, Camestres, Festino, Baroco. **3ª** Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. En los modos indirectos

Las vocales de estas palabras indican la naturaleza y orden de las proposiciones que constituyen los modos útiles de cada figura. Pondremos un ejemplo en cada figura, y otro de los indirectos de la primera.

(Bar) «Todo animal es sustancia (ba); Todo hombre es animal (ra): Luego todo hombre es sustancia».

(Ce) «Ningún caballo es racional (sa); Todo hombre es racional (re): Luego ningún hombre es caballo».

(Da) «Todo metal es cuerpo (rap); Todo metal es sustancia (ti): Luego alguna sustancia es cuerpo».

(Ba) «Toda piedra es sustancia (ra); Todo mármol es piedra (li): Luego alguna sustancia es mármol».

Los lógicos, especialmente los antiguos, suelen tratar aquí de la reducción de los silogismos. Nosotros omitimos esta materia en atención a la poca utilidad práctica que encierra, y así solo apuntaremos algunas ideas que los profesores podrán desenvolver, si lo estiman conveniente.

Hay dos especies de reducción, una directa, la cual se llama también ostensiva, y otra indirecta, o sea *ad imposibilite*. La primera es la revocación o conversión del silogismo imperfecto en perfecto. Llámanse silogismos imperfectos todos los indirectos, y también los útiles o directos de las figuras segunda y tercera, los cuales todos pueden reducirse a silogismo de la primera figura, variando el sitio y orden de las premisas. Exceptúanse los modos *Baroco* y *Bocardo*, que no admiten esta reducción.

La reducción indirecta, o *ad impossibile*, tiene lugar cuando se toma la contradictoria de la consecuencia legítima negada, combinándola con una de las premisas concedidas, de manera que de ésta y de aquélla resulte una consecuencia o conclusión contradictoria con la otra premisa concedida antes.

5.4. De la demostración o silogismo demostrativo.

5.4.1. Noción y división de la demostración.

Silogismo demostrativo es el que además de la forma legítima consta de premisas necesarias y evidentemente verdaderas; de manera que todo silogismo en el cual las leyes o reglas del mismo se hallen aplicadas a premisas ciertas y evidentes, constituirá una verdadera demostración.

Las premisas de una demostración pueden sernos conocidas de dos modos: 1ª *per se et inmediate*, como sucede con los primeros principios, o sea aquellas

que tienen más de tres vocales, sólo se atiende a las tres primeras.

proposiciones en que basta conocer el significado obvio de los términos para percibir su conexión o repugnancia. Por eso se llaman proposiciones *per se notae*, dignidades, axiomas, principios indomesticables; porque en efecto, no son susceptibles de demostración propiamente dicha, ni la necesitan, a causa de la evidencia inmediata que obliga al entendimiento a asentir a ellas, como cuando se nos dice que el todo es mayor que la parte: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, y otras análogas. 2ª Una proposición puede sernos conocida con certeza y evidencia *ex aliis*, es decir, en virtud de su enlace necesario y evidente con otras proposiciones que nos sean conocidas *per se*, o por evidencia inmediata.

De aquí se colige: 1º que en toda demostración es necesario llegar finalmente a una o más proposiciones evidentes por sí mismas, que sirvan de base y fundamento a toda la demostración y contengan la razón suficiente de la certeza que acompaña a toda verdadera demostración; porque, como dice santo Tomás, la certeza de la ciencia procede de los primeros principios. Infiérese ello: 2º que el fundamento de la demostración es indemostrable, puesto que si suponemos que todo es demostrable, seria preciso proceder *in infinitum*, y se haría imposible toda demostración.

Además de las premisas, la demostración presupone alguna noción del sujeto y predicado de la proposición que se trata de demostrar. Acerca del sujeto se debe conocer si existe, *an sit*, porque de la nada, en cuanto tal, nada se inquiere. Acerca del predicado, no siempre se presupone la existencia, pues algunas veces la investigación o inquisición recae sobre ella; pero por lo menos se debe tener alguna noción, o real, aunque imperfecta de él, o por lo menos nominal, determinando de antemano lo que se quiere significar por el nombre. Estas nociones imperfectas del sujeto y predicado de la proposición que se intenta demostrar, y el conocimiento de las premisas, apellidábanlas los escolásticos *praecognita* o *praenotiones* de la demostración.

La demostración puede dividirse

a) En simple y compuesta. Simple es la que consta de un solo silogismo, cuyas premisas son evidentes por si mismas. Compuesta es la que consta de varios silogismos enlazados entre sí, y también aquella en la que una de las premisas es una proposición compuesta, o incluye y presupone otro silogismo de premisas más inmediatas y evidentes, v. gr. «Lo que se nutre necesita de alimento; es así que la planta se nutre: luego necesita alimento». La premisa menor no es primera o inmediata, sino que en ella se envuelve y supone otro silogismo, a saber: «lo que vive se nutre; la planta vive: luego, &c.». Es decir, que esta demostración, aunque es simple en cuanto a los términos, es compuesta en realidad o en cuanto al sentido, porque incluye implícitamente dos silogismos.

b) En directa e indirecta. La primera consta de premisas que contienen la

causa o razón suficiente de lo que se afirma o niega en la conclusión, como si digo: «lo que piensa, vive; es así que el alma racional piensa: luego vive»: La segunda manifiesta la verdad de la tesis que se trata de demostrar, haciendo resaltar el absurdo o inconveniente que resultaría de lo contrario, por ejemplo: «si Dios no fuera eterno no habría existido siempre: luego habría recibido el ser de alguna causa: luego sería un ser producido por otro, y por consiguiente una criatura». La primera se denomina también ostensiva y apodíctica; la segunda, *ab impossibili*, *ex absurdis*, apagógica: ésta tiene mucha fuerza para refutar a los adversarios, y se apoya en aquella ley de las contradictorias: *duae contradictoriae nequeunt esse simul verae aut simul falsae.* Sin embargo, la primera es más perfecta que la segunda en el orden científico; porque ésta demuestra, sí, que tal proposición no puede ser falsa, o verdadera, pero no señala la razón, el cómo y el porqué es falsa o verdadera, como se verifica en la demostración directa u ostensiva.

c) En la demostración a priori y demostración a posteriori. En la primera se toma como medio en las premisas lo que en realidad o según nuestro modo de concebir, es causa o razón de lo que se trata de demostrar. Así sucede cuando se demuestra el efecto por la causa, o las propiedades y atributos por medio de la esencia, como se observa en este ejemplo: «Lo que tiene razón es capaz de ciencia; el hombre tiene razón: luego es capaz de ciencia».

En la demostración a posteriori se manifiesta o demuestra la causa por el efecto, bien sea efecto real y distinto de la causa, bien sea efecto según nuestro modo de concebir: así concebimos los atributos como emanaciones de la esencia, o un atributo como fundamento y razón suficiente de otro. De lo primero tenemos ejemplo cuando demostramos la existencia de Dios por la existencia del mundo, que es su efecto, distinto realmente de Dios su causa. De lo segundo cuando probamos que el hombre es inteligente y libre porque es capaz de progreso o perfectibilidad, o cuando demostramos que Dios es inmutable porque es eterno; pues aunque en Dios la eternidad y la inmutabilidad sean una misma cosa, sin embargo, nosotros concebimos la inmutabilidad como la razón y fundamento de la eternidad.

d) Cuando en la demostración a priori se demuestra el efecto por su causa inmediata, entonces se llama demostración *propter quid*. Si el efecto se demuestra por medio de causas remotas o inadecuadas, entonces se llama demostración *quia* en el lenguaje de los escolásticos, denominación que también corresponde a la demostración *a posteriori*.

5.4.2. Reglas y efecto de la demostración.

Para no divagar en orden a las demostraciones, y poder juzgar y reconocer su existencia y hasta su posibilidad, conviene tener presentes las reglas

siguientes:

1ª La cosa que se intenta demostrar debe ser de tal naturaleza que ni sea superior a nuestra razón, ni exceda a nuestro ingenio y conocimientos. Contra la primera parte de la regla pecaría el que tratara de demostrar los misterios de la fe católica, superiores a la razón humana, y que por lo mismo no son susceptibles de evidencia *quoad nos* con las solas fuerzas de la razón. Faltaría a la segunda parte el que ignorando completamente una ciencia tratara de demostrar las verdades más difíciles que contiene; y también el que tratara de demostrar alguna cosa perteneciente a una ciencia ignorada por el sujeto, como si alguno intentara hacer demostraciones algebraicas sin conocer la aritmética.

2ª La cosa que se trata de demostrar debe proponerse con toda claridad y lucidez. Al efecto, conviene explicar y definir los términos, y presentar las nociones o definiciones que sean necesarias para fijar el sentido y condiciones de la proposición que se trata de demostrar.

3ª En toda demostración es preciso usar de premisas ciertas y evidentes. Esto no quiere decir que todas las premisas que entran en una demostración, cuando ésta consta de varios silogismos, hayan de ser cada una de por sí evidente, sino que alguna o algunas de las proposiciones, y principalmente las primeras, han de ser ciertas y evidentes con evidencia inmediata, y las demás que no lo sean han de tener conexión necesaria con aquéllas; pues una proposición se hace cierta y evidente, aunque no lo sea por sí sola, desde el momento que vemos que tiene conexión necesaria con otra que lo es o se halla contenida en aquélla.

Empero debe tenerse presente que para que resulte rigurosa demostración, es preciso que todas las premisas sean ciertas, bastando una sola probable, o falsa, para que no haya verdadera demostración.

Nótese también que en la demostración *ad hominem*, no se necesita que las premisas sean realmente verdaderas, sino que basta que el contrario las admita como tales.

Efecto de la demostración.

a) El efecto propio de la demostración es la ciencia, la cual no es más que un conocimiento adquirido por medio de la demostración: *cognitio per demostrationem acquisita*. Y en efecto, saber científicamente es conocer las cosas por sus causas, o sea conocer porqué la cosa es así, lo cual se obtiene por medio de las demostraciones, con especialidad si éstas son *a priori* y *propter quid*.

b) Tomando la ciencia, no como acto, según se toma en la definición indicada, sino como hábito, es decir, como conjunto de verdades demostradas,

conservadas en el entendimiento, se puede dividir en especulativa, que es la que no se dirige a otro fin que conocer la verdad acerca de determinados objetos; y práctica, cuando el conocimiento que incluye se ordena a la dirección y ejercicio de las acciones internas o externas, morales o mecánicas, como se verifica en los conocimientos pertenecientes a la ética o a la mecánica.

c) Si una ciencia está subordinada a otra por parte de su objeto y principios, como lo está la óptica con respecto a la geometría, se dice ciencia subalternada; y aquella a la cual se subordina, ciencia subalternante.

d) La ciencia habitual puede tomarse *stricte*, o sea por la colección de verdades demostradas en orden a algún objeto o materia; y puede tomarse en un sentido más lato, *latius*, abrazando, no solamente las verdades propiamente demostradas, sino las probables, y hasta las hipótesis más o menos fundadas, relativas al objeto de aquélla ciencia.

Corolarios

1º Luego las verdaderas demostraciones son menos numerosas en las ciencias de lo que vulgarmente se cree. Porque son pocas las demostraciones, principalmente si son de alguna extensión, cuyas premisas todas sean ciertas y evidentes.

2º Luego el asenso a las premisas es como la causa y la razón suficiente del asenso a la conclusión.

3º Luego tratándose de una verdadera demostración, el asenso a la conclusión, puede decirse necesario con necesidad hipotética. La razón es que el entendimiento humano no puede dejar de asentir a la verdad desde el momento que ésta se hace evidente, como se observa en los primeros principios, a los cuales asiente irresistiblemente luego que se le presenta. Siendo, pues, necesario en la demostración que la conclusión se presente contenida y enlazada evidentemente con las premisas, si se presupone el asenso a éstas, ya es necesario el asenso a la conclusión, en la suposición de que no se aparte el pensamiento de las mismas, o sea con necesidad hipotética. Por esta razón escribe santo Tomás: «*Naturaliter et ex necessitate inhaeret intellectus principiis, et conclusionibus habentibus necessariam connexionem cum illis.*»

5.5. Del silogismo probable.

Así como la demostración es causa de la ciencia, así el silogismo probable, que es aquel cuyas premisas, o todas, o parte de ellas no son ciertas y evidentes, produce la opinión o asenso opinativo. De manera que la opinión viene a ser: el asenso del entendimiento a alguna cosa como verdadera, pero

con temor de lo contrario. Este asenso y el temor que lo acompaña admite diferentes grados en relación con las razones o fundamentos que determinan el asenso, puesto que cuanto mayor sea el peso de éstas razones y fundamentos, más firme y estable será el asenso que resulte, y menor el temor de la parte opuesta. La opinión, por lo tanto, puede concebirse como ocupando el espacio o distancia que media entre la duda y la certeza acerca de una cosa, acercándose más o menos a dichos extremos, según la condición de los fundamentos en que estriba, de donde resultan los varios grados de probabilidad en las opiniones.

Cuando la probabilidad relativa a una proposición estriba en el testimonio y autoridad de otros que afirman la verdad o probabilidad de la misma, se llama probabilidad extrínseca: cuando por el contrario damos asenso probable a una proposición en virtud de las razones que en su favor se alegan, o de las que nosotros descubrimos, se dice que hay probabilidad intrínseca: si se reúnen las dos clases de fundamentos, habrá probabilidad mixta. Es muy difícil determinar y medir los grados de probabilidad, especialmente cuando se trata de la extrínseca; sin embargo, expondremos más adelante algunas reglas con el objeto de facilitar este discernimiento.

Los lógicos suelen señalar algunos lugares comunes, de los cuales se pueden sacar medios y argumentos, a lo menos probables, para establecer o probar alguna proposición: y digo a lo menos probables, porque algunos de ellos pueden suministrar medios demostrativos. Estos lugares se llaman tópicos por la razón indicada, y pueden reducirse a diez, que son:

a) *A causis*: cuando el efecto o alguna cosa perteneciente al mismo se prueba por sus causas, bien sean internas, como la formal y materia, bien sean externas, como la eficiente, la final y la ejemplar.

b) *Ab effectu*: cuando la causa de una cosa o algo perteneciente a aquella se prueba por el efecto. Hay algunos axiomas o principios que sirven de fundamento a los argumentos que se sacan de estos dos lugares; tales son entre otros: si hay efecto hay causa. Puesta la causa necesaria y total, se pone el efecto. Lo que es causa de la causa es causa de lo causado. Quitada la causa se quita el efecto. Pero nótese que en nuestro juicio algunos de estos principios, ni son axiomas, ni siquiera verdaderos, a no ser que se tomen en sentido determinado y concreto. Así, por ejemplo, Dios, aunque es causa de la voluntad humana, no es causa del pecado que de la misma procede, y bajo este punto de vista no se verifica en sentido universal y absoluto la afirmación: *quod est causa causae, est causa causati.* Así también, aunque perezca el padre no perece por eso el hijo, ni por consiguiente se verifica que *sublata causa tollitur effectus*, axioma que sólo es verdadero: 1º si se entiende en el sentido de que la existencia del efecto presupone necesariamente la preexistencia de la causa; 2º Si se trata de aquellos efectos que dependen de

alguna causa, no sólo en cuanto a recibir la existencia, sino en cuanto a su conservación.

c) *A subjecto*: cuando se prueba algo relativamente a las propiedades, o accidentes, por la condición del sujeto en que existen.

d) *A definitione*: cuando nos servimos de la definición del predicado o del sujeto para probar su conexión o repugnancia. Esto debe entenderse de las definiciones accidentales, o de las descriptivas imperfectas, o incompletas, porque si se trata de definiciones esenciales, y aun de las descriptivas completas, suministran medio o argumento demostrativo. Hay algunos axiomas relativos a este medio, como son: Lo que conviene al género, conviene a la especie. Quitado el género, se quita la especie. Lo que se afirma o niega de la definición se afirma o niega del definido. Al que conviene la definición conviene el definido.

e) *A divisione*: cuando tomando por medio el todo probamos algo acerca de sus partes, o inferimos el todo de la enumeración de sus partes; o inferimos alguna parte de la exclusión o negación de las demás. Tiene como axiomas: Si existe el todo existe la parte. Si una cosa está en la parte, está en el todo. Excluidas o negadas todas las partes de una cosa, se excluye también el todo. Excluidas las demás partes vale la consecuencia con respecto a la única que resta.

f) *A contrariis*: cuando de la afirmación o negación de un contrario inferimos algo acerca de otro, v. gr. «La virtud es digna de alabanza: luego el vicio merece vituperio». La contrariedad no se toma aquí en sentido riguroso, sino por cualquier género de oposición.

g) *Ad adjunctis*: cuando se toma argumento para probar alguna cosa, de la familia, lugar, tiempo, personas u otras circunstancias y condiciones de la misma.

h) *A simili*: cuando nos servimos de la semejanza o analogía para probar algo. «La inmoralidad hizo perecer la república romana: luego también perecerán las nacionalidades que a ella se entreguen».

j) *Ab auctoritate*: cuando se prueba alguna cosa por el testimonio de los peritos en aquella materia. Sin perjuicio de lo que sobre la materia diremos después, el conveniente uso de este lugar, exige que se tenga presente: 1º si el autor que se alega es tenido por competente en aquella materia; 2º si ha examinado la cosa por sí mismo, o si solo se refiere al parecer o dicho de otros; 3º si ha examinado la cuestión ex profeso y detenidamente, o sólo por incidencia y ligeramente; 4º si se ha dejado llevar de preocupaciones, afectos o pasiones sobre la materia, lo cual puede conjeturarse teniendo en cuenta el carácter, profesión, costumbres, vida y demás condiciones del autor.

Corolarios

1º Luego es absurda e insostenible la opinión de Genovesi y otros que dicen que la probabilidad es uno de los grados de certeza. Ésta incluye en su concepto asenso firme, y la probabilidad excluye esta firmeza, yendo acompañada de temor de que sea verdadera la parte contraria.

2º Luego la probabilidad y consiguientemente las opiniones están sujetas a mutación, si no *in se*, a lo menos *quoad nos*. La misma experiencia nos manifiesta que lo que antes nos parecía más probable, o viceversa, deja de serlo para nosotros, en virtud de nuevas razones o fundamentos que se nos presentan en pro o en contra.

Escolio

La autoridad, que ocupa el último lugar en Filosofía, ocupa el primero y principal en la Teología; porque ésta, aunque hace uso de la razón y de las ciencias puramente naturales, tiene por materia principal las verdades reveladas que le sirven también de primeros principios para sus procedimientos racionales y científicos. En las ciencias filosóficas y naturales, cuyo objeto y cuyas verdades no son superiores a la razón humana, el raciocinio, la experiencia y la observación son los medios connaturales; y por lo mismo referentes para su constitución, demostraciones y desarrollo científico. Sin embargo, aunque en éstas ciencias, la razón debe ser preferida a la autoridad, debe concederse no poca importancia y peso a ésta: 1º porque los ingenios ordinarios y medianos no penetran la fuerza y peso de las razones alegadas por los autores; 2º porque cuando se trata de ciencias o de materias que nos son poco conocidas, exige la misma razón que tomemos en cuenta las palabras y sentencias de los sabios con respecto a aquellas materias. En resumen: la autoridad debe posponerse a la razón en las ciencias filosóficas, físicas y naturales, pero al propio tiempo la razón debe combinarse con la autoridad, la cual sirve en ocasiones para impedir los extravíos de la imaginación, y comunica a la razón cierta sobriedad en el juzgar.

5.6. Del silogismo sofístico.

Aunque las palabras sofisma y falacia suelen usarse indistintamente por los lógicos, se diferencian, sin embargo, en rigor metafísico; porque la segunda incluye el ánimo o intención de hacer abrazar una cosa falsa, mientras que el sofisma es un vicio de la argumentación en virtud del cual ésta concluye falsamente.

La forma, la dicción, las cosas, son las tres fuentes de donde pueden nacer los sofismas: *ex forma*, *ex dictione*, *ex rebus*. Omitiendo los relativos a la forma, como incluidos en las reglas del silogismo, trataremos con brevedad de los restantes.

A) Los sofismas principales *ex dictione* son:

a) Equivocación, llamada por los griegos *homonymia*, y es la significación diversa de un mismo nombre. Esta diversidad de significación puede verificarse: 1º porque el nombre significa varias cosas diferentes, como «perro» respecto del animal doméstico, y de la constelación así denominada; 2º cuando tiene dos significados uno propio y otro metafórico; 3º cuando significa una cosa directamente y otra indirectamente y en virtud de cierta relación con la significación directa, como sucede en la palabra *peccatum*, tomada por san Pablo por la hostia ofrecida por el pecado, cuando escribe de Cristo: *Qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit.*

b) La anfibología es como una equivocación de toda la oración, según que ésta puede significar cosas diferentes, aunque cada palabra de por sí tenga significación determinada. Sabido es el ejemplo que cita Cicerón: *Ajo te Æacida, Romanos vincere posse.*

c) Sentido compuesto y diviso, o sea transito *a sensu composito ad divisum vel e contra*. Ejemplo: «el que está sentado no puede andar; es así que Pedro está sentado: luego no puede andar».

d) *De accento* se dice el sofisma cuando se cambia la significación del término cambiando el acento, como si en una premisa se pone *occido* largo y en otra breve.

e) El sofisma de figura de dicción consiste en tomar una dicción simple o compuesta en sentido diverso de aquel en que se anuncia, como cuando los judíos entendieron del templo de Jerusalén, lo que Jesucristo dijo de su cuerpo: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.*

B) Los principales sofismas *ex rebus* o, como algunos lo llaman, de pensamiento, son:

a) De accidente: cuando se hace tránsito de lo que conviene accidentalmente a la cosa, o lo que le conviene esencialmente, o viceversa, v. gr.: «el hombre es especie; es así que Pedro es hombre: luego es especie».

b) *A simpliciter ad secundum quid vel e converso*: cuando de un predicado que conviene *simpliciter* al sujeto, se deduce otro que solo le conviene *secundum quid*, o viceversa, y también cuando se pasa del sentido hipotético al absoluto. Ejemplo del primero: «el etíope es negro: luego no es blanco en cuanto a los dientes». Ejemplo del segundo: «si el pecador no hace penitencia perecerá; es así que Pedro es pecador: luego perecerá».

c) Ignorancia del elenco: tiene lugar en dos modos: 1º cuando se presentan como contradictorias cosas que no lo son realmente, v. gr.: «Dios es impasible,

es así que Cristo padeció: luego no es Dios»; 2º cuando no se prueba la tesis que se debiera probar, sino otra que tiene relación con ella, como si para probar que el calor no es una realidad objetiva o fuera de nosotros, arguyera alguno con los cartesianos: «El calor no lo sienten más que los cuerpos dotados de sensibilidad; es así que los cuerpos calientes no tienen sensibilidad: luego el calor no está en los objetos, sino en el alma que lo experimenta».

d) *Petitio principii*: puede suceder de tres modos: 1º si se toma como medio para la prueba, la misma tesis que se trata de probar, aunque sea modificando algo los términos materiales; 2º si se toma como *per se nota* la proposición que no lo es realmente; 3º si se toma para probar una proposición otra tan desconocida y dudosa como la que se trata de probar con ella. Si la petición de principio tiene lugar probando dos proposiciones la una por la otra recíprocamente, como si alguno probara que Platón fue discípulo de Sócrates, porque Sócrates fue maestro de Platón, entonces recibe el nombre de círculo vicioso.

e) *Consecuentis*: tiene lugar cuando se arguye como si hubiera reciprocidad o ilación entre cosas que realmente no la tienen, como cuando en el silogismo condicional se pasa de la negación del antecedente a la negación del consiguiente, diciendo: «Si Pedro corre, se mueve; es así que no corre: luego no se mueve».

f) *Non causae ut causae*: cuando un efecto se supone proceder de una causa de la cual no procede en realidad. Ejemplo: «algunos sacerdotes católicos son inmorales: luego el catolicismo induce a inmoralidad». Las pasiones y no el catolicismo son causa de que algunos sacerdotes tengan costumbres relajadas. Este sofisma, así como la petición de principio, se presentan con bastante frecuencia en libros y conversaciones, como reconocerá un observador atento.

g) *Interrogationis*: cuando se mezclan y confunden varias preguntas diferentes y hasta contrarias para deducir alguna cosa falsa o absurda, de la respuesta relativa a alguna de las preguntas.

Escolio

Casi todos los sofismas lo son porque constituyen un silogismo compuesto de cuatro términos, según es fácil observar en la equivocación, sentido compuesto y diviso, accidente, &c. Exceptúase la petición de principio que contiene sólo dos términos. De aquí podemos inferir que los sofismas, bien sean *ex forma*, o *ex dictione*, o *ex rebus*, en tanto son sofismas, en cuanto que faltan contra la primera regla del silogismo, o por exceso, o por defecto.

Parte II

Lógica especial

Descartes, Arnauld, Locke con muchos otros filósofos modernos, dieron tal extensión a la Lógica, que hicieron entrar en ella las cuestiones relativas a la naturaleza de las facultades del alma, al origen de las ideas, a la naturaleza y origen del conocimiento, con otras cuestiones pertenecientes a la psicología y a la ideología. Por el contrario, algunos otros modernos circunscriben tanto las materias y objeto de la Lógica, que pretenden que sólo debe ocuparse de enseñar las reglas generales del silogismo puro, o abstraído de toda materia, lo cual equivale a reducirla a lo que los antiguos llamaban Lógica Menor, y es la misma contenida en la sección anterior, o sea la Lógica general.

Nosotros, apartándonos de estos dos extremos, creemos que la Lógica, además de esas nociones generales y de las leyes del silogismo contenidas en la sección precedente, debe tratar de ciertas materias que tienen una relación más o menos inmediata con esas nociones y leyes, y con especialidad que debe tratar de los criterios de la verdad, de la certeza, de la probabilidad, del método, con otras materias análogas. Trataremos, por lo tanto, en esta sección: 1º de la Lógica en sí misma; 2º de la verdad y sus criterios; 3º de la crítica en sus relaciones con la probabilidad, opinión y duda; 4º del método.

Capítulo 6

De la Lógica

Así como los actos o movimientos naturales de la mano pueden subordinarse a ciertas reglas, lo cual da origen a la pintura, escultura, y otras artes, así también los actos naturales y espontáneos de la razón humana pueden subordinarse a ciertas reglas y a la dirección refleja de la misma razón [1] , en virtud de las cuales el entendimiento realiza la investigación y alcanza la posesión de la verdad con cierta facilidad y seguridad. Y ésta dirección científica y refleja de los actos del entendimiento en orden a la verdad, es lo que constituye la Lógica, o mejor dicho, lo que se obtiene mediante ésta facultad.

6.1. Noción e importancia de la Lógica.

Definición.

Tomada la Lógica en un sentido general y lato, según que comprende la artificial y natural, es la facultad de discurrir rectamente. Puede dividirse en natural y artificial. La primera es la facultad o poder inherente a la razón

[1] Esta observación, que contiene la razón de ser y el orígen filosófico de la Lógica, no es nuestra, sino de santo Tomás, el cual la expone en los siguientes términos: «*Ratio non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est; hoc enim est proprium intellective parti, ut in seipsum, et similiter ratio de suo actu ratiocinare potest. Sicut igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate hujus actus exercere potest, eadem ratione ars quaedam est necessaria, quae sit directiva ipsius actus rationes, per quam, scilicet, homo in ipso actu rationes ordinate, et feciliter, et sine errore procedat: et haec est ars logica, id est, rationales scientia, quae est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam.*» Poster., lib. I, lec. 1ª.

humana para concebir, juzgar y discurrir acerca de las cosas, de manera que ésta se encuentra en todo hombre que tenga uso de razón, pero no en igual grado, puesto que observamos que unos piensan y discurren naturalmente con más rectitud, perfección y sagacidad que otros. La artificial puede definirse: un hábito adquirido, que nos enseña las leyes del recto raciocinio, mediante las cuales es dirigido el entendimiento a la posesión o descubrimiento de la verdad. Al decir que la lógica artificial enseña las leyes del raciocinio, se dice implícitamente que enseña también las de la percepción y el juicio, toda vez que el conocimiento y uso de las primeras, presupone necesariamente las segundas.

División de la Lógica.

Suelen algunos dividir la Lógica artificial o adquirida, en Dialéctica y Apodíctica, o sea en Lógica disputante, y Lógica demostrante. La primera tiene por objeto la materia probable, o mejor dicho, trata del silogismo probable en todas sus relaciones. La segunda trata del silogismo demostrativo, o sea de las leyes del raciocinio en orden a la materia o verdades necesarias. Más bien que como dos especies de Lógica, deben considerarse como dos partes integrantes de ésta ciencia.

También solían dividir la Lógica en docente y utente, entendiendo por la primera el conjunto de las leyes e instrumentos racionales y dialécticos que se enseñan en la Lógica para discurrir o raciocinar bien; y por la segunda, la aplicación o uso de esas leyes e instrumentos a determinadas materias. Fácil es reconocer por aquí, que la docente es la única que merece el nombre de Lógica, puesto que la utente, como tal, lo mismo se puede hallar en la Lógica que en otras ciencias.

Fin de la Lógica.

De la definición aducida de la Lógica artificial, se infiere que el fin próximo de la misma es dirigir las operaciones del entendimiento en la investigación y la adquisición de la verdad; el fin remoto es hallar y explicar la verdad, porque a ésto se enderezan y tienden de su naturaleza las leyes e instrumentos racionales y científicos del recto raciocinio.

Oficio de la Lógica.

Empero así como orador es aquél que habla del modo conveniente para persuadir, por más que realmente no persuada, no obstante de que la persuasión es el fin del orador, así también el oficio del lógico es conocer y aplicar

las leyes e instrumentos convenientes para descubrir y explicar la verdad, lo cual se verifica principalmente por medio de la definición, la división y la argumentación, en las cuales se incluyen de una manera más o menos directa e inmediata todos los demás preceptos e instrumentos lógicos. De aquí es que el oficio de la Lógica tiene aplicación en todas y a todas las ciencias, las cuales se sirven de las definiciones, divisiones y raciocinios para llegar al conocimiento racional y científico de un objeto. Así es que la Lógica puede decirse la introducción general para las ciencias: y Aristóteles la apellidó con razón *modus sciendi*.

Importancia y utilidad de la Lógica.

Despréndese de lo que acabamos de consignar cuánta sea la importancia de la Lógica, toda vez que las demás ciencias dependen necesariamente de ella.

Conviene notar, sin embargo, que una ciencia puede considerarse: 1º en estado perfecto, es decir, en cuanto abraza el conocimiento completo de las verdades y conclusiones pertenecientes a la misma, y del enlace y relaciones que entre sí tienen; 2º en estado imperfecto, según que incluye el conocimiento de las verdades y conclusiones más fáciles de alguna ciencia. Si hablamos de las ciencias bajo el primer punto de vista, bien puede decirse que la Lógica es necesaria para su adquisición; porque sin ella no es posible, ni hacer con seguridad las demostraciones científicas, principalmente cuando envuelven varios silogismos o raciocinios más o menos largos, ni tampoco es posible resolver éstas demostraciones en sus primeros principios, adquiriendo de esta suerte la seguridad refleja de su valor científico. Y dicho esto se está de suyo que ni lo uno ni lo otro es posible sin el auxilio de la Lógica artificial.

Si se trata empero de la ciencia imperfecta, o sea del conocimiento de las verdades más fáciles de la misma, la lógica artificial o adquirida no es absolutamente necesaria, bastando al efecto la natural, o sea la luz de la razón, especialmente si va acompañada de cierto grado de cultura y de cierta sagacidad espontánea, como se observa en muchos hombres.

6.2. Naturaleza de la Lógica.

Observaciones previas.

Los escolásticos solían señalar en nuestro entendimiento cinco hábitos o virtudes intelectuales, que son como otros tantos modos de relación de la

razón humana con la verdad a cuya posesión aspira. Llamaban a estos cinco hábitos intelectuales:

a) Inteligencia que no es otra cosa más que el conjunto de los primeros principios cuya verdad es percibida por nuestro entendimiento de una manera connatural y espontánea. Santo Tomás la apellida algunas veces *intellectus*, y no es otra cosa en el fondo más que la aptitud o facilidad inherente a nuestro entendimiento, en cuanto es una impresión de la luz divina y una semejanza de la verdad increada, según la profunda expresión del mismo santo doctor, para conocer y asentir a la verdad necesaria, inmutable y universal que resplandece en los primeros principios. En resumen: la inteligencia tomada subjetivamente, es la aptitud natural y la facilidad inherente al entendimiento para percibir instantáneamente la verdad de los primeros principios, y para asentir a ella de una manera necesaria. Tomada objetivamente, podemos decir que es el conjunto de esos mismos primeros principios que se conservan habitualmente en la razón [2] .

Infiérese de lo expuesto: 1º que la inteligencia, considerada subjetivamente, es un hábito propiamente natural e innato; considerada objetivamente, aunque no es innato en todo rigor, porque presupone el acto de conocer por simple percepción, puede apellidarse connatural y cuasi-innato, en atención a que basta que los principios se presenten a la razón para ser conocidos por ésta como verdaderos; 2º que éste hábito intelectual es el principio fundamental de las ciencias; porque la verdad es que en cualquier ciencia la evidencia y la certeza científicas traen su origen y reciben su fuerza de los primeros principios; y por otra parte, toda ciencia viene a ser en el fondo, o la aplicación de los primeros principios a fenómenos y hechos particulares, o el desenvolvimiento lógico de las verdades contenidas virtualmente en los primeros principios.

b) Llámase sabiduría, el conocimiento cierto y evidente de las cosas por medio de sus causa superiores; y por eso este nombre solían reservarlo los antiguos para la metafísica y la teología, en razón a la sublimidad de objetos y superioridad de causas de que se ocupan estas dos ciencias. Porque el nombre de

c) Ciencia se reserva para el conocimiento cierto y evidente de las cosas por medio de sus causas inferiores o menos universales. Así es que todo conocimiento acerca de algún objeto adquirido por medio de legítima demostración, puede recibir el nombre de ciencia.

d) Prudencia se llama aquel hábito que perfecciona al entendimiento en

[2]Teniendo presente este doble aspecto de la inteligencia se comprenden y explican fácilmente algunos pasajes de santo Tomás y otros autores antiguos, que ofrecen variedad de nociones acerca de este hábito intelectual.

orden a las acciones humanas bajo el punto de vista de la moralidad. En los actos humanos podemos considerar su bondad o malicia física, y al mismo tiempo la bondad o malicia moral que necesariamente los acompaña en el mero hecho de ser libres. En el acto de pintar, por ejemplo, hay la bondad física, si la pintura es buena artísticamente considerada, y al propio tiempo puede ser mala moralmente si se ordena a un fin malo. La dirección conveniente de los actos humanos considerados en el orden moral, pertenece al hábito de la prudencia; pero su dirección en el orden físico pertenece al

e) Arte que puede definirse en general: cierta facilidad adquirida con el estudio y el uso, mediante la cual el entendimiento dirige y ejecuta convenientemente las obras exteriores [3] . Así como la prudencia tiene por principal objeto los actos humanos en sus relaciones con la libertad, los fines y la intención moral, así por el contrario el arte mira los actos humanos principalmente en cuanto se refieren a alguna materia externa. Los escolásticos solían indicar esta diferencia, definiendo la prudencia: *recta ratio agibilium*, y al arte; *recta ratio factibilium.*

En vista de lo expuesto, no será difícil determinar la naturaleza de la Lógica, y a cual de estos hábitos pertenece.

Tesis: La Lógica es una verdadera ciencia, pero participa algo del arte.

Pruébase la primera parte. Por ciencia entendemos el conocimiento cierto y evidente de alguna cosa por sus causas, adquirido por medio de la demostración; es así que la Lógica demuestra con certeza y evidencia varias verdades relativas a su objeto; por ejemplo: demuestra que la definición esencial debe constar de género y diferencia; que el silogismo debe constar de tres términos; que dos proposiciones contradictorias no pueden ser las dos verdaderas o falsas, que el término medio del silogismo se debe tomar distributivamente en alguna de las premisas, con otras cosas análogas, reduciendo o resolviendo estas diferentes demostraciones en principios de evidencia inmediata, como son los del silogismo, y el principio de contradicción: luego reúne todas las condiciones necesarias para la razón de ciencia verdadera o propiamente dicha.

La 2ª parte no ofrece dificultad, siendo como es evidente que la Lógica se distingue de otras ciencias filosóficas en que presenta muchas de las verdades o investigaciones relativas a su objeto y materia bajo la forma de reglas o preceptos, como acabamos de ver en la Lógica General.

[3] Esta definición se refiere a las artes mecánicas y puramente materiales, por decirlo así, pues aquí se prescinde de las artes liberales o superiores.

Bajo este punto de vista se dice que participa del arte, o lo que es lo mismo, que tiene cierta semejanza y analogía con las artes en cuanto al modo o forma con que expone y presenta algunas de sus verdades.

Puede objetarse contra esta tesis: 1º que la ciencia se refiere a cosas necesarias e inmutables, porque, como se dice vulgarmente, *scientia non est de contingentibus*: luego siendo la definición, la proposición, las argumentaciones y demás materias análogas de que trata la Lógica, cosas contingentes que pueden hacerse o no por nuestro entendimiento, parece que la Lógica, cuyo objeto constituyen, no puede ser verdadera ciencia. 2º El instrumento se distingue de aquellas cosas con respecto a las cuales es instrumento; es así que la Lógica es llamada y considerada con razón como instrumento de las ciencias: luego no lo será ella.

A la primera objeción se responde que la necesidad e inmutabilidad que exige la ciencia se refiere solamente a la esencia y atributos o propiedades del objeto y no a su existencia; pues de lo contrario no podría haber más ciencia que la teodicea, que tiene por objeto a Dios, único ser que envuelve necesidad e inmutabilidad en cuanto a la existencia. Para que la Lógica, pues, sea verdadera ciencia, basta que la definición, el silogismo, &c., tengan una naturaleza y atributos o propiedades determinadas y necesarias, siendo indiferente al efecto que existan realmente tales definiciones o silogismos; porque las ciencias abstraen o prescinden de la existencia individual de los objetos. Que se formule o que no se formule el silogismo, siempre será verdad, y verdad necesaria, que el silogismo no puede ser concluyente y legítimo si no consta de tres términos combinados convenientemente o según reglas determinadas. Esta respuesta se condensa en términos de escuela en la siguiente distinción: «la ciencia se refiere a cosas necesarias e inmutables», «*quoad existentiam, neg. quoad essentiam et proprietates seu attributa cum ea connexa, conc.*».

Para disipar la segunda objeción basta observar que la Lógica se refiere directa y principalmente a lo que constituye su objeto propio, cual es enseñar a definir, argumentar, &c., lo cual hace científicamente, según hemos visto, señalando la razón y las causas de la recta definición, argumentación, &c., y bajo este punto de vista le corresponde principalmente el nombre de ciencia. Al mismo tiempo podemos considerar la Lógica precisamente por la aplicación y uso que tiene en las demás ciencias, y bajo este punto de vista le conviene el ser instrumento general de las demás ciencias, y es lo mismo que los escolásticos llamaban Lógica *utens*. Claro es que este uso de la Lógica en las otras ciencias, es un cosa accidental con respecto a la misma, y que lejos de impedir, más bien exige y presupone en ella la razón de ciencia. Si se quiere contestar en términos de escuela, bastará distinguir las premisas: El instrumento puro se distingue &c., conc, el instrumento científico, neg.

La Lógica es considerada como instrumento puro, neg., como instrumento científico, conc.

6.3. Objeto de la Lógica.

Observaciones previas.

1ª Llámase objeto de una ciencia la materia o cosas que considera o investiga. Esta materia, considerada en sí misma, constituye el objeto material de la ciencia. El punto de vista especial, o la razón particular que en esta materia considera e investiga la ciencia, se llama su objeto formal. Un ejemplo aclarará esto. La luz es el objeto material de la óptica, porque es la materia a que se refieren sus investigaciones y las verdades que demuestra: el movimiento de la luz o sea la dirección de sus rayos constituye el objeto formal de la óptica; porque esta dirección de los rayos es lo que considera en la luz esta ciencia, prescindiendo de las demás propiedades o fenómenos y hasta de su naturaleza íntima. Una cosa análoga sucede con las potencias o facultades, ya sean perceptivas, ya sean afectivas. Los cuerpos son el objeto material de la vista, porque son las cosas que se ven: el color es su objeto formal, porque es lo que en los cuerpos percibe la vista. Los seres son el objeto material de la voluntad, porque son las cosas que ésta quiere o no quiere, ama o aborrece: la bondad es su objeto formal, porque lo que ésta quiere o ama, lo quiere o ama bajo la razón de bien. Los que han ridiculizado estas distinciones de los escolásticos manifiestan haber meditado poco sobre su importancia y sobre su exactitud aun en el orden psicológico.

2ª Siendo toda ciencia un conocimiento adquirido por medio de demostraciones, y exigiendo ésta proposiciones de evidencia inmediata o primeros principios que sirvan de base y fundamento, toda ciencia encierra primeros principios, con cuyo auxilio la razón procede a demostrar las verdades relativas a su objeto. Estos primeros principios de cada ciencia constituyen su objeto formal *quo*, apellidado también por los escolásticos *ratio sub qua.*

3ª El objeto material y formal de una ciencia o facultad reunidos, constituyen el objeto total de aquella, y es la misma que los escolásticos apellidan *objectum attributionis.*

Tesis: El objeto material de la Lógica son las cosas conocidas por el entendimiento: el objeto formal de la misma, es la disposición artificiosa que el entendimiento pone en ellas para favorecer el conocimiento.

La 1ª parte es evidente por sí misma, puesto que todas las cosas conocidas, o sea las ideas y nociones más o menos completas y exactas que tenemos de los varios objetos que se presentan a nuestro entendimiento, son las que suministran materia para las definiciones, divisiones, silogismos, proposiciones, reglas, &c., &c., de que trata la Lógica.

Pruébase la 2ª parte. Lo que la Lógica considera en las cosas por nosotros conocidas o cognoscibles, y lo que enseña y demuestra con respecto a las mismas, es la disposición conveniente o artificiosa de las mismas en forma de definición, argumentación, silogismo, división, &c. Luego esta forma artificial, mediante la cual los conceptos se ordenan y combinan del modo conveniente para llegar al conocimiento de lo desconocido, o para perfeccionar y completar los conocimientos imperfectos que poseemos, es lo que constituye el objeto formal de la Lógica. En otros términos: la Lógica en los conceptos o nociones que tenemos de los objetos, nociones que constituyen su materia u objeto material, considera, investiga y demuestra el modo o forma con que deben ordenarse y combinarse para facilitar el conocimiento de la verdad; y por consiguiente, esa forma o disposición artificiosa constituye su objeto formal; y se llama con propiedad ente de razón, porque no tiene más ser objetivo que el que le da el mismo entendimiento al concebirla en los objetos como conocidos.

Objeciones

1ª La definición y la argumentación pertenecen al objeto formal de la Lógica; es así que la definición y la argumentación son operaciones del entendimiento: luego el objeto formal de la Lógica serán las operaciones del entendimiento y no la forma artificiosa o ente de razón.

Resp. distinguiendo la mayor. La definición, &c., en cuanto son acciones del entendimiento precisamente, pertenecen al objeto formal de la Lógica: neg. en cuanto incluyen o contienen la disposición conveniente de los conceptos, conc. La argumentación, lo mismo que la definición y otras operaciones de la razón, pueden considerarse: 1º precisamente en cuanto son acciones vitales determinadas del entendimiento, o si se quiere, diversas manifestaciones de la actividad intelectual; 2º en cuanto incluyen un orden determinado, o combinación relativa de conceptos. El tratar de la argumentación o raciocinio, juicio, &c., en cuanto son funciones y manifestaciones determinadas de la actividad intelectual, pertenece a la psicología y no a la Lógica, la cual sólo considera en aquellas operaciones el orden relativo de los conceptos a que se refieren y la disposición artificiosa que deben tener para formar una buena definición, un buen silogismo, &c. Hablando escolásticamente, se puede responder diciendo: La definición, argumentación, &c., *effectivae*, pertenecen al

objeto formal, neg. *quatenus effectus*, conc.

2ª La disposición artificiosa de los conceptos es un ente de razón: luego no puede ser objeto formal de la Lógica. Prueb. la cons. Las ciencias se especifican y distinguen esencialmente por razón de sus objetos; es así que un ente de razón no puede especificar ni distinguir esencialmente a un ente real como es la Lógica, puesto que es una ciencia real y verdadera: luego si la disposición artificiosa, &c.

Resp. neg. la cons. y distinguiendo la may. de la prueba.

Las ciencias se especifican, &c., extrínsecamente conc., por modo de especificativo interno, neg. Una naturaleza puede recibir determinación específica y distinción esencial en virtud de la relación trascendental que dice a otra cosa puesta fuera de ella, y en este sentido se dice que las ciencias y las potencias o facultades vitales se distinguen y especifican por sus objetos, como el entendimiento se distingue de la voluntad, porque aquél incluye una relación esencial y necesaria a lo verdadero, así como la voluntad la incluye a lo bueno, *ad bonum*. Por eso y en este sentido se dice que el objeto especifica y distingue las ciencias extrínsecamente, es decir, como específicamente externo; pues el interno es la misma relación trascendental de la ciencia al objeto. Si se tratara del especificativo interno de una naturaleza, como lo es el alma racional respecto del hombre, no podría ser un ente de razón, siendo la Lógica un ser real; porque lo que especifica y distingue *interne* es una parte de la misma cosa especificada, y por consiguiente, si ésta es real, también lo será lo que la especifica y distingue esencialmente de otras cosas.

Para prevenir instancias de la objeción, téngase presente que esta relación al objeto no es predicamental, sino trascendental, y por consiguiente embebida e identificada realmente con el hábito de la ciencia.

Capítulo 7

De la verdad y la certeza

Aunque el tratar de la verdad en sí misma pertenece a la Metafísica, es conveniente y hasta necesario tratar aquí de ella bajo diferentes puntos de vista, por la íntima relación que tiene con el objeto y materias propias de la Lógica; así como también lo es tratar de los varios estados de la razón con respecto a la verdad.

7.1. Nociones generales.

Para evitar confusión expondremos primero ciertas ideas generales acerca de la verdad, y después trataremos de la verdad lógica, cuyo conocimiento es más necesario para el lógico.

1ª La experiencia y atenta observación nos enseña que la denominación de verdadero se atribuye, ya a los objetos en sí mismos, ya a los conceptos de nuestro entendimiento, ya a los signos con que expresamos estos conceptos, o sea al lenguaje. De aquí la división de la verdad en metafísica, física y moral.

2ª Verdad metafísica es la realidad objetiva de las cosas en cuanto éstas por medio de su esencia corresponden a la idea típica de las mismas, preexistente *ab aeterno* en el entendimiento divino. En efecto, todo ser real tiene una esencia propia, determinada y distinta de la que tienen las demás cosas, esencia que se halla contenida y representada desde la eternidad en alguna de las ideas divinas que representan, no sólo los seres todos reales y actuales, sino los posibles. Luego todo ser real, en el mero hecho de serlo, se halla en relación y dependencia necesaria con la idea divina que le corresponde, lo cual constituye su verdad metafísica, o sea su ecuación con el entendimiento divino. Así, pues, cualquiera ente real, v. gr., el oro, es verdadero con verdad metafísica, según que tiene en la realidad la esencia, atributos y cualidades que corresponden a la idea típica de oro, preexistente en el entendimiento de

Dios.

En atención a las varias relaciones y puntos de vista que podemos considerar en esta verdad metafísica, recibe diferentes nombres. Se llama: 1º *veritas rei*, verdad real, verdad de la cosa, porque se identifica con la esencia de la cosa; 2º verdad trascendental, porque no se limita a alguna clase de seres, sino que conviene a todos, sea cual fuere su grado de perfección o imperfección; 3º verdad objetiva, y esto por dos razones: 1ª porque se identifica con los objetos reales de nuestro entendimiento; 2ª porque estos objetos reales, por lo mismo que tienen verdad metafísica, son capaces o aptos para determinar en nosotros conocimientos verdaderos acerca de tales objetos. Este metal, por lo mismo que es verdadero oro, puede servir de objeto a mi razón y determinar en ella un conocimiento o juicio verdadero.

De aquí se deduce que el ente real, además de la comparación y ecuación actual con el entendimiento divino, incluye otra comparación secundaria, o sea una ecuación virtual y potencial con el entendimiento humano; puesto que todo lo que tiene realidad objetiva o verdad metafísica, puede servir de objeto a nuestro entendimiento; y su verdad metafísica puede servir de regla y medida de la verdad de nuestros juicios con respecto a dicha realidad objetiva.

3ª La verdad lógica, que suele llamarse también verdad subjetiva, verdad de conocimiento o *in cognoscendo*, verdad formal, puede definirse: la conformidad o ecuación del entendimiento como cognoscente de la cosa conocida. Porque en efecto, el conocimiento en tanto se dice verdadero, en cuanto se conforma con la cosa que le sirve de objeto, o en otros términos, en cuanto es la expresión de la realidad objetiva. De esto se colige, que así como la idea divina es la medida, la norma y como la razón de la verdad metafísica, así esta verdad metafísica o de la cosa es la medida, la regla y como la razón de la verdad lógica o de conocimiento.

4ª La verdad moral es la conformidad o ecuación del lenguaje externo con el juicio interno del sujeto: toda vez que entonces decimos que el lenguaje de un sujeto es verdadero moralmente o veraz, cuando sus palabras son la expresión de sus conceptos o juicios internos.

5ª En atención a que cosas contrarias u opuestas tienen opuestos atributos, no habrá inconveniente en dividir la falsedad en metafísica, física y moral, aplicándoles definiciones opuestas a las que se refieren a la verdad. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la falsedad metafísica, si se toma en rigor, o no existe, o sólo puede acomodarse a la nada absoluta; la cual, en cuanto niega o excluye toda realidad, no tiene ecuación con las ideas divinas. Empero si se toma en un sentido impropio y secundario con relación a nuestro entendimiento, diremos que hay falsedad metafísica en alguna cosa cuando por sus condiciones puede dar ocasión a un juicio falso; y en este sentido

solemos decir que este metal es oro falso, porque presenta algunos accidentes que a primera vista pueden inducirnos a juzgar que es oro, no siéndolo en realidad.

De todo lo que dejamos consignado en el presente artículo, se deduce que la razón propia y el carácter distintivo de la verdad consiste en la relación y consonancia entre alguna cosa y algún entendimiento. La verdad metafísica o trascendental, consiste en la conformidad del ser con el entendimiento divino; la verdad formal o de conocimiento, en la conformidad entre nuestro entendimiento y la cosa conocida por él; la verdad moral, en la conformidad entre las palabras externas y los conceptos internos del entendimiento. Luego es tan profunda como filosófica la definición que da santo Tomás de la verdad: ecuación de la cosa y del entendimiento: *adaequatio rei et intellectus*.

7.2. La verdad lógica o de conocimiento.

Observaciones.

1ª De lo dicho en el párrafo anterior se desprende que la verdad tiene una relación más inmediata y directa con el entendimiento que con las cosas. En efecto: la verdad metafísica lo es, porque la cosa real que recibe la denominación de verdadera está en armonía con el entendimiento divino, o sea con la idea que en él le corresponde, y de la cual depende como de su regla, medida y causa. La verdad lógica o de conocimiento se halla únicamente en el juicio, como luego veremos. Finalmente, que la verdad moral se refiere también más principalmente el entendimiento que a las cosas, se evidencia porque aun cuando las palabras expresen realmente una cosa falsa, sin embargo habrá verdad moral, si se conforman con el entendimiento del que habla, o son la expresión de sus conceptos o juicios internos.

2ª Esto es lo que quiere significar santo Tomás cuando dice que la verdad conviene primero y más perfectamente al entendimiento que a las cosas: *veritas prius et perfectius congruit intellectui quam rebus.* Las indicaciones consignadas aquí y en el párrafo anterior demuestran que esta afirmación es tan profunda como exacta.

Veamos ahora lo que corresponde a la verdad lógica en orden al conocimiento humano.

Tesis 1ª: La verdad lógica o de conocimiento sólo se encuentra con perfección y propiedad en el juicio: si se toma en un sentido impropio, conviene también a la simple percepción.

Pruébase la 1ª parte.

1º La observación psicológica y el sentido común, nos enseñan que la verdad y falsedad no existen en rigor y con propiedad en nuestros conocimientos hasta que afirmamos o negamos algo, y por consiguiente la verdad lógica o de conocimiento es inherente y peculiar a aquel acto de nuestro entendimiento que incluye afirmación o negación, cual es el juicio. Así es que mientras nos limitamos a concebir alguna cosa, sin afirmar ni negar nada de ella, no puede decirse con propiedad y en rigor que hay verdad o falsedad en nuestro conocimiento; pero desde el momento que formamos juicio acerca de la misma, habrá verdad o falsedad.

2º La verdad lógica o de conocimiento es la ecuación de nuestro entendimiento con la cosa conocida: luego debe convenir con propiedad a aquel acto del entendimiento mediante el cual se verifica dicha ecuación. Es así que esto corresponde únicamente al juicio, mediante el cual el entendimiento ejerce o realiza su ecuación con la cosa, afirmando o negando que ésta es o no es lo que concibe y piensa de ella: luego sólo en el acto de juzgar se encuentra con propiedad la verdad lógica.

3º La verdad lógica, por lo mismo que es una afección y perfección peculiar del entendimiento, debe corresponder a aquél de sus actos por razón y en virtud del cual posee un modo de conocer superior al de los animales que también conocen. Luego debe corresponder al juicio, ya porque este acto no conviene con propiedad a los animales, no obstante que les conviene la simple percepción de los objetos sensibles, ya también porque el juicio es el acto principal y fundamental, como hemos dicho arriba, al cual se refieren y se subordinan los demás actos del entendimiento humano. Siendo, pues, la verdad la perfección propia y principal del entendimiento, corresponde con propiedad al acto principal y fundamental de éste.

La primera prueba, aunque más fácil y perceptible para todos, es *a posteriori*, y por consiguiente inferior en sí misma a las dos últimas, que pueden decirse *a priori*, como fundadas en la naturaleza misma de la verdad y del entendimiento.

Pruébase la 2ª parte.

1º Porque toda vez que la verdad lógica consiste en la conformidad del entendimiento con la cosa conocida, donde quiera que se encuentre esta conformidad, diremos que se encuentra de alguna manera la verdad lógica; es así que la simple percepción envuelve cierta conformidad del entendimiento con la cosa, y esto bajo dos puntos de vista: 1º porque la percepción lleva consigo la representación intelectual del objeto, y es claro que entre la representación y la cosa representada existe cierta conformidad; 2º porque la percepción se refiere necesariamente a algún objeto determinado; pues el que

percibe, algo determinado percibe. Luego es indudable que la simple percepción envuelve naturalmente conformidad, al menos imperfecta, y por decirlo así, incoada con la cosa real.

2º Añádese a esto que la simple percepción se ordena por su misma naturaleza al juicio, en el cual se halla con propiedad la verdad lógica: luego la percepción debe participar algo de esta verdad; pues siendo la percepción un elemento natural y necesario, un principio y como la incoación del juicio, deberá convenirle también *inchoative* la verdad, que es atributo del juicio.

Tesis 2ª: La verdad imperfecta que conviene a la simple percepción acompaña a ésta siempre cuanto es de sí; sin embargo, esta percepción puede estar sujeta a falsedad accidentalmente.

Pruébase la 1ª parte. La verdad que se encuentra en la simple percepción es la interna representación inteligible del objeto, sin afirmación ni negación alguna, tanto en orden a sus atributos, como en orden a su existencia real. Siendo, pues, indudable que esto tiene lugar en toda percepción, puesto que el que percibe y piensa, necesariamente percibe y piensa algún objeto; es preciso admitir que el modo o razón imperfecta de verdad de que es susceptible la simple percepción, según lo expuesto en la tesis anterior, acompaña siempre a esta. Y esto es lo que quiere significar santo Tomás, cuando dice que «*nuestro entendimiento siempre es verdadero al percibir alguna esencia o cualquiera naturaleza, sin afirmar ni negar nada de ella.*»

Para probar la 2ª parte bastará explicar su sentido. Considerada la simple percepción de los objetos, en cuanto se refiere naturalmente al juicio como fundamento, principio e incoación de éste, se dirá que es falsa accidentalmente, *per accidens*, cuando va acompañada de circunstancias que pueden dar ocasión fácilmente a que se forme juicio falso o inexacto acerca del objeto percibido. Si concibo, por ejemplo, un centauro, puede decirse que esta percepción es falsa indirecta o accidentalmente, en cuanto que esta percepción envuelve cierta disposición a juzgar que el centauro existe realmente. Bajo este punto de vista, puede decirse que toda percepción oscura, incompleta, confusa, o defectuosa por cualquier capítulo, es falsa, en atención a que puede dar ocasión a juicios falsos.

Corolarios

1º Luego toda verdad incluye orden o relación al entendimiento. Ya queda demostrado que si la verdad es metafísica, dice orden al entendimiento divino; si es lógica o moral, al entendimiento humano. Con razón, pues, escribe santo

Tomás: «*De quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum.*»

2º Luego todos los grados y géneros de verdad son participaciones o derivaciones de una verdad primera y única. Hemos visto, en efecto, que la verdad o veracidad moral depende de nuestro entendimiento; la verdad de éste, o lógica, depende y dimana de la verdad de las cosas reales; por último, la verdad de las cosas tiene su razón de ser, su principio y su medida en el entendimiento divino, que es la verdad por esencia, y por consiguiente la verdad única y primera.

3º Luego una proposición no puede decirse más verdadera que otra. Consistiendo la verdad lógica, que es la que conviene a la proposición, en la conformidad del entendimiento con la cosa conocida, no puede haber aquí más y menos; porque la conformidad, o existe o no existe, y entre el ser y el no ser no hay grados intermedios. Únicamente en un sentido muy impropio, es decir, por referirse la proposición a un objeto más perfecto y noble, podría decirse más verdadera que otra que se refiere a un ser menos perfecto en la escala de la creación.

Objeciones

Obj. 1ª Donde hay comparación del entendimiento con la cosa, hay ecuación, y por consiguiente, conformidad, en la cual consiste la verdad lógica; es así que en la simple percepción el entendimiento conoce por comparación a la cosa, puesto que cuando piensa o concibe, v. gr. animal racional, refiere estos conceptos al hombre y no a otra cosa: luego, &c.

Resp. La simple percepción envuelve comparación con la cosa por parte del modo con que se verifica la simple percepción, es decir, porque ésta incluye la representación inteligible del objeto, y toda representación incluye comparación con la cosa representada. Empero para que resulte la verdad lógica completa, se necesita además comparación entre el entendimiento y el objeto por parte de la cosa conocida, lo cual se verifica cuando el entendimiento, distinguiendo y comparando el objeto con otro, o sus diferentes partes, afirma o niega algo del mismo. Esta respuesta se puede condensar distinguiendo la menor: El entendimiento, &c., conoce por comparación *ex parte modi cognoscendi, conc. ex parte rei cognitae, neg.*

Obj. 2ª La verdad y la falsedad pertenecen al mismo acto del entendimiento; es así que la simple percepción está sujeta a falsedad, como sucede cuando refiere o concibe en orden a una cosa la definición que pertenece a otra, o cuando concibe interiormente una definición en la que entran conceptos que se excluyen, v. gr. si uno concibe el círculo como figura triangular: luego la verdad lógica puede hallarse en la simple percepción.

Resp. Para contestar a esta objeción basta tener presente lo que dejamos consignado acerca del modo con que la falsedad puede atribuirse a la simple percepción, a saber; que cuando ésta es defectuosa por cualquier capítulo, puede denominarse falsa *per accidens*, no porque lo sea propiamente por sí misma, puesto que mientras no se afirme o niegue algo determinadamente, no puede haber falsedad ni verdad: sino porque en el mero hecho de ser defectuosa, y como tal, tiende a ocasionar un juicio defectuoso o falso. Si al concebir, pues, el círculo me represento una figura con ángulos, no hay *per se* falsedad en el entendimiento mientras no juzgue o afirme que el círculo es angular; habrá sí falsedad *per accidens*, en atención a que la concepción o representación del círculo como figura angular, predispone y prepara el camino para que el entendimiento afirme que el círculo es una figura angular. Lo mismo puede aplicarse a la simple percepción cuando envuelve la definición de alguna cosa. Si al pensar en el hombre, concibo y me represento la animalidad y la racionalidad, pero sin afirmar ni negar que se encuentran realmente en el hombre, tendré simple percepción de los elementos que constituyen la definición esencial; tendré también una percepción verdadera imperfectamente o *inchoative*, en cuanto que éste modo de concebir al hombre, tiende naturalmente y dispone al entendimiento a juzgar rectamente acerca de este objeto real; pero por más que yo tenga en mi entendimiento los conceptos de animal y racional; por más que al pensar en el hombre tenga la representación intelectual de animalidad y racionalidad, no habrá en rigor verdad lógica, hasta que juzgo o afirmo que el hombre es animal racional.

7.3. De la certeza.

7.3.1. Naturaleza y división de la certeza.

La verdad, que es la perfección más propia del hombre y el objeto o fin general de todas las ciencias, puede poseerse, o de una manera completa, perfecta, y por decirlo así, científica y racional, o de un modo imperfecto. Lo primero corresponde a la certeza; lo segundo a la opinión y la duda, las cuales, junto con la ignorancia y el error, representan los varios estados del entendimiento con respecto a la verdad. Es de la mayor importancia poseer ideas exactas acerca de estas cosas.

A) La certeza.

a) Decimos que hay certeza en nuestro entendimiento cuando éste, conociendo o creyendo conocer algún objeto con toda claridad y evidencia, forma acerca de él algún juicio acompañado de tal firmeza y seguridad, que excluye todo temor de que sea falso o erróneo. He dicho o creyendo conocer, porque

sucede alguna vez que el entendimiento se adhiere y asiente con entera firmeza o seguridad a alguna cosa, la cual, no obstante esto, no es en realidad como expresa el juicio cierto. Ésta es la que se llama certeza falsa, o falaz, cuyas causas más frecuentes y poderosas son: 1º la precipitación en juzgar sin haber examinado el objeto con la atención que merece, atendidas sus condiciones; 2º y acaso lo principal y más frecuente, la influencia de la voluntad, la cual, como dueña y causa de los actos humanos *quoad exercitium*, mueve, induce y aplica al entendimiento a asentir con firmeza, sin que preceda la evidencia necesaria al efecto.

Así, pues, la certeza, considerada como estado determinado del entendimiento con respecto a la verdad, puede definirse: la adhesión firme y estable del entendimiento a alguna cosa, de manera que excluya todo temor de lo contrario.

b) Además de esta certeza que podemos llamar subjetiva, porque denota un estado determinado del entendimiento con respecto a la verdad, es preciso admitir otra certeza relativa al objeto de dicha adhesión del entendimiento, y que por lo mismo puede llamarse objetiva. Esta certeza no es más que la capacidad o aptitud del objeto para producir en el entendimiento asenso firme y estable. Y digo en el entendimiento humano, porque una cosa que es dudosa o probable para el entendimiento humano, puede ser cierta para una inteligencia superior. Llámase con razón objetiva, porque se refiere principalmente a la condición del objeto o verdad cognoscible; pues ya sea que el entendimiento asienta o no asienta con firmeza a esta proposición, «el todo es mayor que la parte», siempre será innegable que dicha proposición es cierta con certeza objetiva, o lo que es lo mismo, que por su misma naturaleza exige producir asenso firme en el entendimiento del hombre.

c) La certeza se divide en metafísica, física y moral. Habrá certeza metafísica, cuando el asenso del entendimiento y el motivo que lo determina radican en la esencia del objeto, de manera que la conexión o repugnancia entre el predicado y el sujeto es inmutable y necesaria. Física es la certeza que estriba en las leyes constantes de la naturaleza, y por lo mismo sólo envuelve necesidad e inmutabilidad hipotética, pero no absoluta, como la metafísica. La certeza moral es la que, o estriba en las leyes morales a que obedece generalmente la naturaleza humana, las cuales pueden faltar en algún caso singular y concreto, o la que estriba en el testimonio de otros hombres. Ésta es la más imperfecta; porque la no existencia de la conexión o repugnancia entre el predicado y el sujeto, no lleva consigo ni la suspensión o defecto de las leyes físicas y constantes de la naturaleza, como sucede en la física, ni la destrucción de la esencia, ni del principio de contradicción, como la metafísica. Sin embargo, la certeza moral que estriba en el testimonio de los hombres, algunas veces va acompañada de tales condiciones y circunstancias,

que equivale a la física; así, por ejemplo, la existencia de París es para mi tan cierta como pueda serlo la caída de la piedra abandonada a sí misma en el aire; porque la falsedad de lo primero llevaría consigo o exigiría que faltasen simultáneamente varias leyes morales relativas al hombre. Las proposiciones: «el todo es mayor que la parte», «los radios tirados desde el centro a la circunferencia en un círculo son iguales», pueden servir de ejemplos para la certeza metafísica.

d) Aunque esta división de la certeza se puede acomodar a la subjetiva, según se desprende de lo que acabamos de exponer, conviene, sin embargo, y se refiere con más propiedad a la objetiva; porque la verdad es que lo que separa y distingue principalmente la certeza moral de la física, y ésta de la metafísica, son los motivos o fundamentos que inducen a asentir con mayor o menor firmeza, en relación con la naturaleza y condiciones del objeto.

e) La certeza subjetiva, si se toma adecuadamente, puede decirse indivisible, en atención a que cualquiera que sea su condición o especie, es preciso que excluya el temor de la parte contraria. Mas si se considera la certeza subjetiva parcialmente, *inadaequate*, o sea bajo un punto de vista determinado, no hay inconveniente en decir que es divisible, según que la adhesión al objeto se realiza con mayor o menor celeridad, ímpetu y firmeza. Para mejor inteligencia de esto téngase presente que la certeza subjetiva consta, por decirlo así, de dos elementos, uno positivo, que es la adhesión del entendimiento, y otro negativo, que es la negación o exclusión de temor por la parte contraria. Por parte del elemento negativo la certeza es indivisible y no admite grados; por parte del positivo, no veo inconveniente en decir que es susceptible de grados.

B) Por lo que hace a los demás estados posibles del entendimiento al orden a la verdad, pueden reducirse a los siguientes:

a) El error que viene a ser la adhesión del entendimiento a una cosa falsa que aprehende como verdadera. Esta adhesión unas veces va acompañada de certeza subjetiva, pero nunca de la objetiva, porque ésta es incompatible con la adhesión a una cosa falsa; otras veces va acompañada de sólo probabilidad y entonces resultan las opiniones falsas.

b) La duda se opone diametralmente a la certeza, y es aquel estado de entendimiento en el cual éste suspende el juicio acerca de un objeto o proposición sin asentir ni disentir. Si esta suspensión de juicio acerca de una proposición procede de la carencia de razones o motivos en pro y en contra, habrá duda negativa; v.g., en esta proposición: «las estrellas son pares», si suspendo el juicio porque no tengo razón alguna para afirmar que son pares ni para afirmar que no lo son, tendré duda negativa. Si la suspensión del juicio reconoce por causa la igualdad de razones en pro y en contra de una proposición, entonces la duda se llama positiva.

c) La opinión viene a ser como un estado intermedio entre la duda y la certeza, y puede definirse: el asenso del entendimiento a una proposición con temor de que la contradictoria sea verdadera. Claro es que este estado del entendimiento es susceptible de grados; pues cuanto más fundado y firme sea el asenso a una parte de la contradicción, menor será el temor de la parte opuesta y viceversa. La sospecha puede considerarse como un principio o primer grado de la opinión.

d) Finalmente, la ignorancia es la privación o carencia de conocimiento. Si esta carencia se refiere a todos los objetos, como acontece al niño recién nacido, será ignorancia absoluta; si tiene lugar con respecto a algún objeto, se dirá relativa. Ésta última, si es de tal naturaleza que nada conocemos acerca de un objeto determinado, se podrá decir completa con respecto a aquel objeto; si conocemos algunas cosas de él, por ejemplo, la existencia, sin conocer otras, se dirá incompleta.

Corolario

De lo dicho aquí y en el artículo anterior se deduce que toda verdad que lleva consigo certeza metafísica, se debe llamar necesaria, eterna e inmutable: porque esta verdad es la expresión parcial o total de la esencia de la cosa, la cual, a su vez, es la expresión de la idea arquetipo, en la forma eterna, necesaria e inmutable que le corresponde en el entendimiento divino. Por el contrario, las verdades de certeza física o moral, sólo son necesarias e inmutables hipotéticamente, es decir mientras no falten las leyes físicas o morales a que se refieren. Entiéndese todo lo dicho de la verdad objetiva porque si hablamos de la verdad subjetiva o considerada como afección particular del entendimiento, toda verdad es mudable en absoluto, o sea en atención a la defectibilidad absoluta del entendimiento que puede ser aniquilado por Dios; y faltando el entendimiento claro es que faltaría *ex consequenti* la verdad en él. A la luz de estas reflexiones será fácil reconocer en qué sentido es verdadera aquella proposición axiomática: *veritas est necessaria et inmutabilis.*

7.4. Existencia de la certeza.

Observaciones previas.

1º Llámanse dogmáticos en filosofía los que afirman que el hombre puede conocer y conoce de hecho muchas verdades con certeza.

2º Escépticos y también pirrónicos suelen denominarse los filósofos que

niegan la existencia de la certeza. Entre estos, algunos, aunque niegan la existencia de la certeza en el hombre admiten su posibilidad absoluta, y algunos hasta admiten que hay certeza con respecto a la existencia de los hechos de conocimiento o sentido. Éstos pueden llamarse escépticos moderados, al paso que los que niegan al hombre hasta la posibilidad de la certeza, se dicen acatalépticos. La tesis que ponemos a continuación se refiere a estos últimos, y también a los que niegan la existencia de toda certeza en el hombre.

Tesis: El escepticismo perfecto que rechaza la existencia de toda verdad cierta, es absurdo en sí mismo a la vez que incompatible con la sociedad y la religión.

Pruébase la primera parte. 1º El que rechaza toda certeza, o lo hace porque niega positivamente la existencia de la certeza, o porque duda de ella. Si lo primero, se contradice a sí mismo, porque admite como cierta esta proposición: «no existe certeza alguna». Si lo segundo, admite y afirma implícitamente como cierta esta proposición: «se debe dudar de todo». Si se dice que suspenden el juicio acerca de todo, inclusa la proposición indicada, siempre resultara que para él es cierto que se debe suspender el juicio o asenso sobre todas las cosas. Luego el escepticismo absoluto no niega toda certeza, implica contradicción y es absurdo por su naturaleza. 2º La experiencia y la misma naturaleza del hombre demuestran con toda evidencia lo absurdo del escepticismo absoluto. ¿Quien podrá persuadirse, en efecto, que un hombre puede dudar seriamente que existe, que piensa, que ve, o por lo menos que le parece que ve, que oye, &c., con otros fenómenos análogos de la conciencia interna? ¿Hay razonamiento capaz de persuadir al hombre más ignorante, que no es cierto que toca la mesa o que le parezca que la está tocando, o que no es cierto que él exista?

No es menos incontestable la segunda parte de la tesis: 1º Porque si se realizara en la sociedad la duda universal de los escépticos, ésta no podría subsistir, siendo como es imposible la sociedad humana sin la fe en la palabra de aquellos con quienes se vive; sin medios para conocer y distinguir los padres, distinguir las personas, los títulos de propiedad &c., sin tener las nociones morales de bueno y malo, justo e injusto, verdadero y falso, &c. Es así que todo esto es incompatible con la duda universal de los escépticos: luego esta duda lo es con la sociedad humana. 2º Una cosa análoga sucede con respecto a la religión, la cual no puede ni siquiera concebirse, cuanto menos existir, desde el momento que se supone que nos hallamos en completa ignorancia y duda acerca de la diferencia entre el bien y el mal moral, acerca de la ley natural y divina, de la libertad o inmortalidad del alma, existencia de Dios con otras verdades análogas absolutamente indispensables, no solo

para la religión católica o revelada, sino para toda religión natural.

Objeciones

Obj. 1ª El conocimiento humano se halla en relación con el objeto del cual depende como de su regla y medida; es así que los objetos que se presentan al entendimiento son inciertos, puesto que son contingentes y sujetos a mutación: luego también es incierto el conocimiento que a los mismos se refiere.

Resp. Para disipar esta objeción hasta tener presentes los siguientes puntos: 1ª es falso que todos los objetos del conocimiento humano sean contingentes y mudables, puesto que entre estos objetos se halla Dios, el cual no esta sujeto a contingencia ni mutación, y acerca del cual podemos conocer no pocas verdades, como su existencia, su unidad, su eternidad, y su providencia &c. 2º Aun cuando se admitiera que todos los objetos del entendimiento humano fuesen contingentes, esta contingencia no impide la certeza y necesidad de conocimiento; porque aquélla se refiere a su existencia real, y éste se refiere a su esencia y atributos, los cuales son independientes de la existencia en cuanto a su cognoscibilidad científica. La piedra puede existir o dejar de existir realmente, pero en todo caso siempre será una verdad que la piedra no es racional; que es cuerpo, que es extensa, &c.

En términos de escuela se responde dist. la men. Los objetos todos que representan, &c., neg. muchos de ellos sub. dist. *quoad existentiam, conc. quoad essentiam et nexum praedicati cum subjecto, neg.*

Obj. 2ª Todos nuestros conocimientos traen su origen de los sentidos; es así que los sentidos excluyen la certeza, puesto que la experiencia nos manifiesta que se engañan con frecuencia: luego, &c.

Resp. 1ª En primer lugar puede y debe negarse la menor, porque es falso que los sentidos nos engañen con frecuencia siendo mayor sin comparación el número de veces en que no engañan, o mejor dicho, no dan ocasión de error. En segundo lugar, los sentidos nunca engañan hablando con propiedad, porque siempre perciben y presentan los objetos de la manera que deben percibirlos y representarlos en virtud de las condiciones que acompañan su uso o ejercicio. El error, pues, si existe en los casos a que alude la objeción, no procede de los sentidos, sino del entendimiento que no examina debidamente aquellas condiciones antes de juzgar. En términos de escuela: los sentidos engañan o son causa de error *per se* neg. *occasionaliter* o *per accidens, conc.*

Resp. 2ª Se puede responder también distinguiendo la mayor; porque si bien se puede admitir que todos nuestros conocimientos traen su origen de los sentidos bajo un punto de vista general en cuanto que el ejercicio de la sensibilidad es anterior a todo conocimiento intelectual, y por consiguiente

viene a ser ocasión general y origen remoto de éste; no hay necesidad de admitir por eso que todos los conocimientos traigan su origen de los sentidos, como si éstos suministraran la materia para todos, o fueran la regla necesaria de todos los juicios intelectuales. Para convencerse de esto y penetrar su sentido bastará tener presente: 1º que hay ciertos conocimientos intelectuales, v. gr. «yo existo», «es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo», y otros análogos, a los cuales los sentidos, suministran ocasión, pero no materia. 2º Que aun con respecto a los conocimientos intelectuales a los cuales puede decirse que suministran la materia los sentidos, como son los que se refieren a los cuerpos y sus accidentes, las impresiones y representaciones sensibles no son la regla o medida del juicio, puesto que el entendimiento forma conceptos distintos de aquéllos, los cuales, juntamente con los principios a priori y con los preceptos lógicos, sirven de elementos y reglas para la formación de juicio. Además, que el entendimiento como facultad de conocimiento infinitamente superior y más perfecta que los sentidos, puede examinar, comparar y depurar las impresiones y representaciones de los sentidos para juzgar por sí mismos y no por aquéllas, acerca de los objetos a que se refieren.

En términos de escuela se puede distinguir la mayor: Todos nuestros conocimientos traen su origen de los sentidos, *tamquan ab occasionibus conc. tamquam vel materiam ministrantibus, vel ita ut regula semper necessaria judicismo, neg.*

Obj. 3ª No poseemos certeza acerca de alguna verdad sino viendo con toda evidencia que el predicado conviene o repugna al sujeto de la proposición; es así que de esto nunca podemos tener seguridad y verdadera evidencia; porque sería necesario que conociéramos toda la esencia del sujeto con todas sus propiedades y atributos, conocimiento que no poseemos al menos con respecto a la mayor parte de los objetos: luego, &c.

Resp. que en primer lugar, la mayor no es del todo exacta, porque hay cosas que producen en nosotros completa y absoluta certeza independientemente de la percepción de la conexión entre el predicado y el sujeto. Tal sucede con los hechos o fenómenos de conciencia, en los cuales no necesitamos atender a la conexión del predicado con el sujeto, para tener completa certeza de que yo pienso, existo, veo, &c. 2º Aunque la anterior respuesta bastaría para destruir la fuerza de la objeción, debe negarse la menor; porque es absolutamente falso que para poder adquirir y poseer la certeza de que tal o cual predicado conviene o repugna al sujeto, sea necesario conocer la esencia de éste con todos sus atributos y propiedades. Para tener completa certeza de la verdad de esta proposición: «el círculo no es triángulo», no necesito saber o conocer todos los atributos del círculo, sino que me basta saber que uno de ellos es la redondez, la cual es incompatible con la figura triangular.

Obj. 4ª El entendimiento divino nunca se engaña ni está sujeto a error,

porque es infinito: luego el entendimiento humano siempre se engaña y esta sujeto a error, porque es finito.

Resp. negando la consecuencia. Para que el entendimiento se diga y sea realmente finito, no es necesario que se halle siempre sujeto a error, y basta que pueda errar alguna vez. Más todavía: aun en la hipótesis de que el entendimiento humano no errara nunca en sus juicios, no por eso dejaría de ser finito e inferior infinitamente respecto del divino, ya porque éste conoce infinitos objetos actuales o posibles que no conoce el hombre, ya también porque el modo de conocer de Dios por medio de un acto solo, puro y simplicísimo, revela una perfección infinita de que carece el hombre.

Obj. 5ª Los que están entregados al sueño o sujetos a delirio, juzgan que perciben y que existen cosas que realmente no perciben, ni existen: luego no es posible la certeza absoluta para el hombre.

Resp. negando la consecuencia: 1º porque los que sueñan o deliran, al mismo tiempo que tienen certeza falaz acerca de la existencia objetiva de lo que perciben, tienen certeza veraz acerca del hecho de conciencia que les representa u ofrece aquellos objetos; 2º porque, aun admitido el antecedente, es ilegítima la conclusión relativamente a la tesis, la cual se refiere a la posibilidad y existencia de la certeza para los hombres que están en el uso de la razón, y no para los que sueñan y deliran. Si los escépticos solo trataran de negar la certeza respecto de los que sueñan y deliran, su opinión, aunque falsa, sería tolerable y no llevaría consigo los absurdos e inconvenientes consignados en las pruebas.

Capítulo 8

Los criterios de la verdad

La palabra criterio se suele tomar alguna vez por el medio o instrumento de que nos servimos para juzgar de las cosas, y en este sentido no hay más criterio que la razón, con la cual juzgamos de las cosas y de su verdad: tomando el criterio bajo este punto de vista, debe denominarse criterio *per quod*. Otras veces se toma por el motivo o razón que induce al entendimiento a asentir o disentir, de manera que en este sentido viene a ser la regla o norma del juicio, y por eso , y para distinguirlo del anterior, se puede llamar criterio *secudum quod*.

Cuando se habla de criterio de verdad se sobreentiende este segundo y del mismo hablamos en este capitulo. Puede definirse en general: *motivum ex se infallibile pro judicio certo efformando circa rem determinatam*. Abraza la evidencia, la conciencia, el sentido común, los sentidos, y la autoridad humana.

8.1. Criterio de evidencia.

Observaciones previas.

1ª Como entre el entendimiento y lo verdadero existe una relación trascendental, relación inseparable e identificada con el primero, puesto que al concebir entendimiento lo concebimos necesariamente como facultad de la verdad o de lo verdadero, de aquí es que las afecciones y atributos que convienen al uno, suelen convenir también *per participationem* y atribuirse al otro de una manera más o menos perfecta y propia. Hemos visto que la certeza conviene *primario* al entendimiento, y *secundario* o *minus proprie* al objeto. En la evidencia sucede lo contrario; porque primario, y según su significación directa y

propia se refiere al objeto o verdad que se trata de conocer: secundariamente, y como *ex consequenti* se refiere y se atribuye al entendimiento.

2ª De aquí la división de la evidencia en objetiva y subjetiva. La primera puede definirse: la aptitud del objeto para presentarse al entendimiento con tal viveza y lucidez de verdad, que le obliga a un asenso vehemente e irresistible. La viveza y lucidez con que se presenta la verdad al entendimiento en esta posición u objeto complejo: «el todo es mayor que la parte», es de tal condición que impele al entendiendo a asentir de una manera irresistible. Así, pues, la evidencia objetiva no es más que el resplandor vivo, enérgico y avasallador de la verdad en el objeto. La evidencia subjetiva es la luz innata con la cual el entendimiento percibe con viveza y claridad los objetos dotados de evidencia objetiva.

3ª La evidencia objetiva es invariable, como lo son los objetos en que existe: la subjetiva varía en diferentes sujetos, según el grado de poder y energía intelectual de que se hallan dotados. Por eso observamos que lo que es evidente para un talento superior, no lo es para otro inferior o para un entendimiento no cultivado.

4ª La evidencia, como criterio de verdad, abraza la subjetiva y la objetiva a la vez; porque el asenso no será infalible y motivado con certeza, sino a condición de que en el objeto resplandezca con viveza la verdad, y de que ésta sea percibida con claridad por el entendimiento. Sin embargo, la más importante es la objetiva, porque es la que incluye el motivo y la norma o regla del juicio.

5ª La evidencia se llama inmediata, cuando basta percibir los términos de la proposición, o sea su significado obvio y propio, para conocer con toda claridad la identidad o repugnancia entre el predicado y el sujeto. «El triángulo consta de tres líneas», «el todo es mayor que la parte». El entendimiento no puede menos de asentir a estas proposiciones desde el momento que percibe el significado de los términos: llámase inmediata, porque basta la simple intuición del objeto o de la proposición para descubrir su verdad. Habrá, por el contrario, evidencia mediata, cuando para descubrir la identidad o repugnancia del predicado con el sujeto, no basta la simple intuición del objeto, ni la percepción de los términos, sino que es preciso comparar estos con otro tercero y descubrir por medio del raciocinio la identidad o repugnancia de los extremos de la proposición, como sucede en esta: «el alma del hombre es inmortal.»

6ª Esta evidencia mediata, a la cual llegamos por medio del raciocinio, puede decirse que admite variedad de grados, según que la proposición a la cual se refiere se halla más o menos próxima al principio o principios *per se nota* o de evidencia inmediata, que sirven de base al raciocinio; puesto que las verdades o proposiciones de evidencia mediata, en tanto se hacen

evidentes para nuestro entendimiento, en cuanto que éste conoce, mediante un raciocinio dado, que tienen conexión necesaria con alguna proposición de evidencia inmediata. Claro es que cuanto una proposición se halla más lejos del primer principio que sirve de fundamento al raciocinio, y éste en consecuencia es más difícil y complejo, disminuye en proporción la claridad y seguridad, por decirlo así, de la evidencia; porque, como nota oportunamente santo Tomás, en un raciocinio largo y complejo, es fácil que entre muchas proposiciones verdaderas se mezcle alguna falsa, o que sea solamente probable [1] , lo cual basta para que no haya verdadera evidencia, porque no hay verdadera demostración. En una palabra: *ex natura rei* y en igualdad de circunstancias, el grado de evidencia mediata en una proposición se halla en razón directa de su proximidad a la verdad de evidencia inmediata que sirve de base al raciocinio, y en razón inversa de su distancia a la misma.

7º Infiérese de lo que acabamos de exponer, que hay una evidencia mediata que puede decirse equivalente a la inmediata, en atención a que basta un raciocinio facilísimo, breve y como espontáneo, para conocer con toda claridad su conexión con la inmediata. Así, por ejemplo, la verdad de esta proposición: «el mundo tiene una causa real», puede decirse que equivale a una verdad de evidencia inmediata, en atención a que basta un raciocinio facilísimo y casi espontáneo para ver su conexión con esta otra verdad de evidencia inmediata: «la nada no puede producir un efecto real.»

En este sentido debe entenderse, por lo que hace a la evidencia mediata, la tesis que ponemos a continuación; pues opinamos que la mediata, remota o imperfecta, necesita combinarse con algún otro criterio para que se diga absolutamente segura y cierta.

Tesis: La evidencia constituye motivo absolutamente cierto para juzgar, y por consiguiente debe ser considerada como criterio infalible de verdad.

Prueba primera. La evidencia, si es inmediata o mediata en el sentido expuesto, es motivo y criterio o regla segura para juzgar con verdad del objeto, sin que sea posible que el juicio formado por ellos y según ella sea falso: luego, &c. Prueb. el antec. La evidencia incluye en su naturaleza o esencia, la percepción, o mejor dicho, la intuición clara, viva y enérgica de la identidad o repugnancia del predicado con el sujeto, intuición que nace o resulta de la comensuración y afinidad natural del entendimiento con la

[1]«*Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immixcetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio appelatur.*» Sum. Cont. Gent., lib. **1º**, cap. I.

verdad que resplandece y brilla con viveza en el objeto. Negar, pues, que ésta evidencia es motivo racional y necesario de asenso y disenso para el entendimiento, y regla segura de verdad, equivale a negar toda certeza, y lo que es peor aún, a negar que el entendimiento humano tenga aptitud, propensión o coaptación natural con los objetos en cuanto verdaderos, o con la verdad que es su perfección propia y característica.

Prueba segunda. La conciencia o sentido íntimo nos manifiesta que está en la misma naturaleza del hombre el tomar la evidencia inmediata y la mediata próxima o equivalente a la inmediata, como regla cierta y segura de verdad. En efecto; experimentamos que luego que se presenta a nuestro entendimiento una verdad de esta clase, éste se ve como necesitado o impulsado a asentir, porque el objeto o la verdad que en él brillan arrastra con vehemencia a la razón, la cual es en cierto modo precipitada y atraída hacia el objeto en el cual resplandece con viveza la verdad: «*non potest subterfugere (intellectus) quim illis assentiat*», dice santo Tomás, el cual enumera también el entendimiento entre aquellas potencias que «*compelluntur ab objecto*». Esta expresión gráfica y enérgica de santo Tomás, se halla confirmada por el testimonio de la conciencia, la cual nos revela, que nos es tan difícil dejar de asentir a una verdad de evidencia inmediata, como el despojarnos de la misma razón.

Corolario

Colígese de lo dicho que la certeza científica, como tal, viene a resolverse finalmente en la certeza de los primeros principios, de la cual emana originariamente. Y en efecto: toda vez que la ciencia no es más que la deducción racional de ciertas proposiciones o verdades de los primeros principios, en los cuales se hallan contenidas, en tanto la ciencia se engendra en el entendimiento, en cuanto que éste percibe y reconoce que la proposición A tiene conexión necesaria con el primer principio B, de manera que la falsedad de la primera llevaría consigo la falsedad de éste. Por eso dice con razón santo Tomás, que la certeza de la ciencia nace toda de la certeza de los primeros principios, y que cuando el entendimiento da asenso científico o cierto y evidente a alguna conclusión, es porque ésta se halla contenida o se resuelve en algún principio de evidencia inmediata, «*in principia per se visa resolvitur*», con el cual tiene conexión necesaria [2]

[2]«*Certitudo scientiae tota oritur ex certilium principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia.*» QQ. Disp. De Verit., c. 10ª, art. 1ºad 13. «*In scientia vero conclusionum, causatur determinatio (intellectus) ex hoc, quod conclusio secundum actum rationis, in principia per se visa resolvitur.*» Sent., lib. 3º, Dist. 23, art. 2º

Objeciones

Objec. 1ª Vemos que mientras un hombre tiene y predica como evidente una proposición, otro afirma que es evidente la contradictoria: luego la evidencia no puede servir de criterio o regla para reconocer la verdad.

Resp. Si se trata de la evidencia mediata relativa a proposiciones cuya conexión con los primeros principios es difícil ver con claridad, ya sea por las condiciones especiales de la materia, ya sea porque exige un raciocinio largo y complejo, no hay inconveniente en admitir que la pasión, la falta de atención, la precipitación en el juzgar, la aplicación defectuosa de las reglas de la Lógica, con otras causas análogas, especialmente cuando se reúnen varias de ellas, hagan aparecer como evidente lo que realmente no lo es. Empero la tesis procede, no de esta evidencia, que necesita ser auxiliada y completada por otros criterios, como diremos después, sino de la inmediata o de la mediata equivalente, con respecto a las cuales no tiene lugar la objeción. Que el todo es mayor que la parte, que el mundo debe tener una causa real, puesto que la nada no puede producir un efecto real cual es el mundo, son verdades a las cuales el hombre no puede dejar de asentir, si no está sujeto a la demencia.

Obj. 2ª Para que una cosa pueda decirse motivo o criterio infalible de verdad, es preciso que tenga conexión necesaria con la verdad; es así que no puede constarnos con certeza que la evidencia tiene conexión necesaria con la verdad, puesto que no se puede demostrar esa conexión: luego, &c.

Resp. Es absolutamente falso que sólo podemos estar ciertos de aquello que podemos demostrar, como supone la objeción. Tan lejos está esto de ser así, que la demostración en tanto es capaz de producir en nosotros certeza, en cuanto y porque presupone alguna verdad no demostrada e indemostrable, de la cual arranca, por decirlo así, la demostración y de la cual recibe su verdad y certeza. Esto, sin contar que hay otras muchas verdades completamente ciertas para nosotros independientemente de toda demostración, como se verifica en las verdades y hechos de conciencia o sentido íntimo. Siendo, pues, la evidencia-criterio, el resultado de la objetiva y la subjetiva, como dejamos establecido, es decir, la verdad del objeto manifestada y percibida de una manera inmediata, clara, intuitiva y como espontánea por el entendimiento, ni puede ni necesita ser demostrada, así como la luz del sol no necesita de otra luz para ser vista. En suma: la conexión de la evidencia con la verdad no está sujeta ni necesita demostración, y sí únicamente de explicación para aquél que ignore o afecte ignorar en qué consiste la evidencia que constituye criterio. En términos de escuela: la conexión, &c., no se puede demostrar *demostratione proprie dicta, nec ea indiget, conc., demonstratione improprie dicta seu explanatione terminorum, neg.* Porque en resumidas cuentas, la evi-

dencia objetiva es la misma verdad del objeto revelándose y comunicándose al entendimiento.

Obj. 3ª La razón divina no está sujeta a falibilidad en ningún caso, porque es infinita: luego siendo finita la razón humana, estará sujeta a falibilidad siempre, y por consiguiente bajo la condición de la evidencia, aunque sea inmediata.

Resp. La consecuencia es ilegítima. Como dejamos consignado antes, para que la razón del hombre sea finita, y diste infinitamente de la de Dios, no es necesario que esté sujeta siempre a error o que no pueda conocer alguna vez la verdad. Antes al contrario, si estuviera determinada por su limitación o falta de infinidad a no conocer la verdad, dejaría de ser razón, porque dejaría de ser facultad de conocer la verdad.

8.2. Criterio de conciencia.

8.2.1. Noción, caracteres y división de la conciencia.

El ejercicio o acto de la conciencia, que también se llama sentido íntimo, es la percepción experimental de algún estado interno, modificación o afección presente de nuestra alma. Digo *experimental*, porque el acto de conciencia se refiere siempre a alguna cosa singular; *estado interno*, porque las cosas externas no pertenecen a la conciencia; *presente*, porque el acto y testimonio de la conciencia, como tal, solo se refiere a la afección o fenómeno existente *hic et nunc*, en el alma; *algún*, porque no todos los estados o afecciones del alma están sujetas a la conciencia, como acontece, no sólo en las cosas sobrenaturales, cuales son la gracia y virtudes infusas, sino en las mismas afecciones naturales, como las que se refieren al ejercicio y educación de los sentidos durante la niñez, las relativas al origen, naturaleza y conservación de las ideas intelectuales, con otros muchos fenómenos internos y estados del yo, que están fuera de la percepción experimental de la conciencia.

De lo dicho se infieren dos cosas: 1ª que la conciencia habitual, es la facultad de poner el acto que se acaba de definir, puesto que las facultades o potencias se conocen y distinguen por sus actos; 2ª que es irracional e infundada la opinión de los que pretenden que nada se debe afirmar ni negar acerca del alma, sus fenómenos, fuerzas, atributos y modificaciones, sino lo que consta por el testimonio de la conciencia; puesto que hay modificaciones, fenómenos y modos de ser y obrar a que no alcanza la conciencia.

También se colige de la definición expuesta, que la conciencia abraza dos objetos. El primero son las modificaciones activas o pasivas que afectan el alma de una manera sensible, es decir, experimentándolas y sintiendo su exis-

tencia presencial. El segundo objeto de la conciencia es el sujeto de aquellas modificaciones, que suele apellidarse el yo, o el sujeto pensante: porque en efecto, la conciencia percibe y testifica, no solamente que existen estas o aquellas modificaciones y afecciones, por ejemplo, dolor, alegría, volición, &c., sino que esas afecciones están en nosotros, es decir, que hay un sujeto que experimenta, produce, y en el cual se reciben esas modificaciones y fenómenos. De aquí es que por medio de estos fenómenos de conciencia conocemos con toda certeza la existencia del alma racional [3] .

Algunas veces la actividad de conciencia se concentra y fija principalmente en el fenómeno o afección interna, y de una manera, si no completamente nula, al menos muy imperfecta, en el sujeto, del cual sólo tiene entonces una percepción confusa. Sucede con frecuencia que al escuchar un concierto, al ver un bello edificio, al sentir un dolor, &c., toda la actividad de la conciencia se fija y concentra sobre la afección agradable producida por la música, sobre el dolor, &c., sin apercibirnos apenas que yo soy el que oigo la música, o experimento el dolor. Otras veces la actividad de conciencia se fija más especialmente, o con mayor fuerza y atención sobre el sujeto que sobre el fenómeno, como acontece cuando pienso o me apercibo que yo soy el que oigo tal música. La primera es la que debe llamarse conciencia directa: la segunda conciencia refleja; porque en realidad de verdad el acto o el fenómeno es el objeto inmediato y directo de la conciencia o sentido íntimo, y primero es en orden de naturaleza experimentar o sentir el acto, que experimentar y conocer que hay un sujeto que lo produce o recibe [4].

[3]Algunos modernos o mejor dicho, la mayor parte, para los cuales es una verdad axiomática que el mundo no supo lo que era filosofía hasta que en él apareció Descartes, dan por supuesto y asentado que hasta que él vino al mundo nadie supo lo que era conciencia o sentido íntimo, ni tampoco que sirviera para percibir de una manera experimental, sensible y en cierto modo intuitiva, la existencia actual del alma humana. Para reconocer lo que hay de verdad en semejante pretensión, bastará leer el pasaje de santo Tomás que transcribimos a continuación. «*In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire, et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere... Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit... Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quod in seipsa agatur attendat, non requieritur aliquies habitus (alguna ciencia o noticia previa), sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.*» QQ.Disp. de Verit., cuest. 10ª, y art. 8º

[4]Algunos modernos, y entre ellos Balmes, explican de otra manera la conciencia directa y la refleja. Para este filósofo, «*la conciencia directa es la presencia misma del fenómeno al espíritu, ya sea una sensación, ya una idea, ya un acto o impresión cualquiera en el orden intelectual o moral... La conciencia refleja es el acto con que el espíritu conoce explícitamente algún fenómeno que en él se realiza.*» Filos. Fund., libro 1º, cap. XXIII. Creemos que este modo de explicar y distinguir la conciencia directa y la refleja es menos filosófico que el que hemos expuesto y que no se halla en armonía con la observación psicológica. No

La conciencia puede y debe distinguirse también en perfecta e imperfecta, o mejor dicho, en sensitiva e intelectual. La perfecta o intelectual es la que corresponde al hombre como ser pensante, y la misma a que hemos aludido y se alude cuando se habla del criterio de conciencia. La imperfecta o sensitiva es la percepción sensitiva de las sensaciones externas por medio de la facultad sensible que los antiguos apellidaban sentido común, y que viene a ser una potencia del orden sensible, pero superior y más noble que los sentidos externos, en la cual se reúnen y concentran las diversas sensaciones correspondientes a dichos sentidos externos.

Aunque esta conciencia sensitiva puede decirse propia de los animales, porque no excede los límites del orden sensible, se encuentra también en el hombre, toda vez que éste se halla dotado de sensibilidad y de potencias sensitivas análogas a las de los animales. Es verdad que no la percibimos en nosotros con claridad y distinción como diferente de la intelectual; pero es fácil señalar la razón de esto, teniendo presente: 1º que esta conciencia sensitiva no puede engendrar noción clara y explícita de sí misma, porque no va acompañada de la facultad de reflexión, como la intelectual; así es que se halla limitada a la percepción de las sensaciones sin extenderse a otros fenómenos, ni menos a percibir la existencia del sujeto que experimenta aquellas sensaciones y estos fenómenos; 2º que en el hombre esta conciencia se halla unida a la intelectual, la cual, como más perfecta, más eficaz o enérgica y más universal, absorbe a la primera en cierto modo, impidiendo consiguientemente la percepción distinta de la misma. Comparada con la intelectual, la conciencia sensitiva puede llamarse rudimentaria. Excusado es decir que al hablar de la conciencia como criterio de verdad se sobreentiende la intelectual.

8.3. La conciencia como criterio.

Tesis: La conciencia o sentido íntimo es motivo y criterio infalible de verdad en orden a su objeto propio.

---

permitiendo la índole de esta obra discutir a fondo esta materia, me contento con apuntar las siguientes observaciones. 1ª En el yo humano existen fenómenos que pueden decirse presentes al espíritu, puesto que se realizan en él, y que sin embargo, no están sujetos a la conciencia directa. Luego es inexacto el decir que ésta consiste en la presencia misma del fenómeno al espíritu. 2ª No se concibe conciencia en el hombre sin concebirla como percepción de algún estado, acto, o fenómeno que se realiza en el espíritu o en el yo pensante. Luego lo que, según Balmes, caracteriza y distingue la conciencia refleja conviene también a la directa.

Prueba. Según lo expuesto en las observaciones anteriores, el objeto propio de la conciencia son las afecciones subjetivas del alma y la existencia del yo como sujeto de las mismas. Esto vale tanto como decir que la conciencia es el alma inteligente percibiéndose a sí misma, y los fenómenos o afecciones que en ella se realizan (que actualmente experimenta), y por consiguiente es imposible que haya falsedad o error en el juicio que se forma acerca de la existencia real del sujeto que piensa o percibe, ni de las afecciones que percibe experimentalmente. Para convencerse de esto basta tener presente: 1º que no puede haber percepción sin que haya sujeto real que perciba; 2º que cuando el alma siente y experimenta en sí misma algún fenómeno, es preciso que este fenómeno envuelva una realidad por parte del alma que lo siente y experimenta, porque la nada no se experimenta, por más que el objeto que representa pueda no existir realmente. Sentir o experimentar algo, y que no exista sentimiento o experiencia en el que siente y experimenta, son cosas inconcebibles y contradictorias.

Por otra parte, se encuentran en la conciencia las condiciones fundamentales del criterio de verdad. En primer lugar, envuelve una claridad y evidencia indisputables, puesto que nada hay más íntimo, presente y manifiesto al alma que los fenómenos y afecciones que en ella se realizan. En segundo lugar, es la razón única y última que podemos señalar con respecto a los juicios y hechos que pertenecen al dominio de la conciencia. Si se me pregunta porqué juzgo y afirmo con certeza que pienso, que existo, &c., no podré a la verdad señalar otra razón sino la experiencia y el sentimiento íntimo de estos fenómenos.

Objeciones

Obj. 1ª La conciencia induce algunas veces a formar juicios falsos: luego no puede constituir criterio seguro de verdad. Prueb. el ant. Los dementes y los que sueñan juzgan que tocan y ven cuerpos que realmente no tocan ni ven: luego, &c.

Resp. 1º Así como la veracidad y la fuerza del testimonio de los sentidos no se destruyen ni desaparecen porque algunas veces la sensación sea defectuosa accidentalmente por defecto del órgano o del medio, así también, aun cuando fuera verdad que la conciencia induce a juicios falsos en los hombres sujetos al sueño o a la demencia, no sería lógico el inferir de aquí que no puede servir de criterio de verdad con respecto a los que se hallan en el uso normal de la razón; pues dicho se está de suyo que la aplicación y uso del valor de un criterio presupone como condición general y *sine qua non*, el uso natural de la razón. Empero 2º Precisamente con respecto al criterio de conciencia debe decirse que tiene lugar hasta en los casos en que se halla perturbado

este uso natural de la inteligencia. La razón de esto es que siendo su objeto y su dominio puramente subjetivo, se verifica su testimonio siempre que se limite a la afección interna. Así es que los que sueñan o deliran se engañan al juzgar que tocan o ven este o aquel cuerpo, pero no se engañan al juzgar que experimentan o les parece experimentar las sensaciones o afecciones de ver y tocar este o aquel cuerpo. La afección interna existe realmente en el alma, y mientras el juicio se limite a asentir a esta existencia de la afección subjetiva, es verdadero e infalible: lo que no existe realmente en el cuerpo A, o el cuerpo B, y bajo este punto de vista es falso el juicio aludido; pero este juicio, en lo que tiene de objetivo, o sea en cuanto se refiere a la objetividad real de la cosa, se halla fuera del dominio de la consciencia, y por consiguiente en nada desvirtúa su valor criteriológico con respecto a su objeto propio. En términos sucintos o de escuela se puede distinguir el ant. Los que sueñan o deliran, &c. *corpora ipsa vere non tangunt nec vident conc. affectionem internam tangendi et videndi revera non habent aut experiuntur, neg.*

Obj. 2º Lo que induce a formar juicios contradictorios no puede servir de criterio infalible de verdad; es así que la conciencia nos induce a formar juicios contradictorios, como se ve en un hombre que teniendo una mano en agua caliente y otra en agua fría, afirma, según el testimonio de la conciencia, experimento frío: experimento calor: luego, &c.

Resp. Para que haya verdadera contradicción entre dos proposiciones, es necesario que envuelvan afirmación y negación *secundum idem*, es decir, considerados los objetos a que se refieren bajo el mismo punto de vista. Es evidente, por lo tanto, que la experiencia simultánea de frío y calor en el ejemplo de la objeción, no puede ser materia ni objeto de juicios contradictorios, toda vez que se refieren a diferentes partes del cuerpo.

Puede replicarse contra la respuesta que las sensaciones residen en el alma, y siendo ésta simple, resultará que hay dos sensaciones contrarias en el mismo sujeto.

Resp. 1º Las sensaciones, consideradas en cuanto afecciones subjetivas del alma, no son contrarias entre sí, como no lo son tampoco los pensamientos y voliciones. La contrariedad y oposición que concebimos en los diferentes fenómenos internos del alma es relativa a los objetos, pero no al sujeto mismo, o sea al alma, la cual a pesar de su simplicidad sustancial y entitativa, encierra una multiplicidad o diversidad operativa casi infinita, siendo principio y sujeto de la variedad de potencias y actos que en la misma observamos. Si la voluntad puede amar y aborrecer un mismo objeto, considerado bajo dos fases o puntos de vista, con mayor razón podrá el alma experimentar las sensaciones de frío y calor, según que informa y vivifica diferentes partes del cuerpo. Esto aun concediendo que la sensación pertenezca exclusivamente al alma. Pero 2º La verdad es que la sensación no se recibe en el alma sola

con exclusión del cuerpo, sino en el compuesto que resulta de la unión de los dos, o como dice santo Tomás, *in conjucto*. El alma, como forma sustancial que es del cuerpo humano, y actividad sustancial, es el principio primero de las sensación, pero no es el sujeto único de la misma, sino en cuanto unida con el cuerpo. La prueba de esto, además de la experiencia que nos dice que el cuerpo juntamente con el alma, o sea informado y vivificado por ésta, es el que experimenta el calor, el frío, el dolor, &c., es que el alma separada del cuerpo no experimenta estas sensaciones, no obstante que puede tener pensamientos y voliciones. La razón de esto la encontramos en la profunda doctrina de santo Tomás que nos dice que las sensaciones son actos de facultades orgánicas, como son las sensibles, al paso que el pensamiento puro y la volición son actos de facultades o potencias inorgánicas, como lo son las del orden puramente intelectual.

8.4. Criterio de sentido común.

Observaciones y nociones previas.

1ª Entiendo por sentido común, la propensión innata al hombre de asentir con firmeza a ciertas verdades antes de que éstas se presenten con evidencia y claridad al entendimiento. La observación enseña que son varias y pertenecientes a diferentes órdenes las verdades a las cuales asentimos, o por lo menos asiente la generalidad de los hombres, en virtud de esa propensión. Dios debe ser reverenciado; existe otra vida en que se castigan y premian respectivamente las acciones del hombre; existen realmente fuera de nosotros los cuerpos que vemos; algunas acciones son laudables y otras vituperables; arrojando sobre la mesa muchos caracteres de imprenta, no quedarán ordenados para imprimir un libro. He aquí proposiciones que obligan a un asenso firme y cierto, sin que exista un motivo evidentemente racional y explícito.

2ª He dicho evidentemente racional y explícito; porque en realidad estas proposiciones con otras análogas que apellidamos verdades de sentido común, envuelven una evidencia mediata no muy difícil de descubrir por medio del raciocinio, la cual obra indudablemente sobre nuestro entendimiento que la percibe de una manera confusa e implícita. Empero como esta evidencia es insuficiente por sí sola para determinar el asenso firme, instantáneo y cierto a las verdades de sentido común, y como por otra parte ese asenso es necesario al hombre en atención a la importancia práctica que suele acompañar a las verdades de sentido común, fue conveniente y necesario que la inteligencia del hombre se hallara dotada por el mismo Autor de la naturaleza de esa

propensión espontánea a sentir a las verdades de sentido común, con un grado de certeza superior al que corresponde a la evidencia confusa e implícita que las acompaña.

3ª De lo dicho se infiere que se debe rechazar como falsa la doctrina de Reid y de la escuela escocesa, la cual pretende que el asenso a las verdades de sentido común procede de un instinto espontáneo y ciego de la naturaleza. Todo criterio de verdad y todo asenso del entendimiento debe ser intelectual, por consiguiente racional; y admitir conocimiento discretivo y asenso a la verdad sin motivo alguno racional, es confundir y equiparar la inteligencia con las percepciones instintivas de los animales. Lo que acabamos de decir de Reid y la escuela escocesa, es aplicable a todos los filósofos que explican en sentido análogo el criterio de sentido común, entre los cuales puede enumerarse nuestro Balmes [5].

4ª El criterio, pues, de sentido común debe considerarse como resultante de la evidencia más o menos aparente y manifiesta, pero real y efectiva que existe en el objeto, y de la propensión innata del entendimiento a asentir a ciertas verdades. Podemos decir por lo tanto que este criterio incluye un elemento racional, que es la evidencia; y otro instintivo o natural, que es la propensión indicada.

De lo dicho hasta aquí se infiere legítimamente la siguiente

Tesis: Los juicios de sentido común deben tenerse por infalibles y ciertos, siempre que reúnan las condiciones propias de esta clase de verdades.

La razón es que semejantes juicios están fundados por una parte en la evidencia, legítimo y principal criterio de verdad, según queda demostrado; y por otra en la propensión o inclinación natural al asenso, propensión que sólo puede proceder de Dios, autor inmediato de la inteligencia, en la cual se halla o revela: luego si semejantes juicios fuesen falsos, sería preciso admitir que Dios nos había dado una inteligencia con propensión o inclinación natural al error.

Las condiciones propias de las verdades de sentido común a que alude nuestra tesis son principalmente las siguientes:

a) Que la verdad sea constante y verdaderamente común: es decir, que asientan a ella todos los hombres, en todos los tiempos y lugares, mientras se hallen en el uso normal, aunque imperfecto, de la razón.

[5] En efecto, nuestro filósofo no ve en el criterio de sentido común más que una inclinación necesaria de la naturaleza, un asenso procedente del instinto intelectual, un irresistible impulso de la naturaleza.

b) Que sea conforme a la razón, de manera que si se sujeta al examen científico, aparezca evidente y fundada en razones científicas.

c) Que el asenso a la misma proceda únicamente de la razón y de la naturaleza. Esta condición expresa la naturaleza o carácter propio de las verdades de sentido común, en las cuales el asenso procede simultáneamente de la evidencia y de la propensión innata del entendimiento. Así es que puede considerarse como el fundamento y la razón de las otras dos condiciones; porque en tanto esta clase de verdades son comunes a todos los hombres y pueden sufrir el examen de la razón, en cuanto que traen su origen de la propensión innata o connatural del entendimiento, y de la evidencia contenida o envuelta en ellas [6] . Esta condición excluye el asenso que trae su origen de pasiones, ignorancia, preocupación, &c., siquiera alcance cierto grado de universalidad.

Objeciones.

Objec. 1ª Lo que llamamos sentido común nos induce a formar juicios falsos acerca de las cosas; porque en efecto, vemos que los hombres son inducidos por la misma naturaleza o propensión innata del entendimiento a juzgar que los colores, la dulzura, la dureza, el calor, &c., se hallan realmente en los cuerpos, siendo así que los filósofos demuestran que estas cosas no existen en los cuerpos, sino en el sujeto que los experimenta o siente.

Resp. 1ª Aun concediendo lo que supone la objeción, es decir, que los filósofos demostraran ser falso el juicio que los hombres forman en orden a la objetividad real de los colores, dulzura, &c., lo que se podría inferir legítimamente de la objeción es que ese juicio o asenso no pertenece al criterio de sentido común, puesto que no podría sufrir el examen de la razón, y procedería de ignorancia o preocupación más bien que de la razón y de la naturaleza. La objeción, pues, no destruye el valor del sentido común en sí mismo, y a lo más probaría que el juicio o asenso relativo a la objetividad de las sensaciones no reúne las condiciones propias de las verdades de sentido común.

Resp. 2ª Pero la verdad es que la objeción estriba únicamente en la inexactitud y confusión de ideas, y que en el asenso o juicio relativo a la exis-

[6]Balmes señala también como condición de las verdades de sentido común, que tengan por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral. Las condiciones de un criterio deben ser generales o extensivas a todos los casos, lo cual no se verifica con respecto a ésta. Que arrojando al acaso algunos caracteres de imprenta no resultará compuesta tal página de tal libro, es una verdad de sentido común, y sin embargo, no lleva consigo la satisfacción de ninguna gran necesidad para la vida sensitiva, intelectual o moral del hombre.

tencia objetiva de los colores, dulzura y demás modificaciones a que alude la objeción, hay realmente un asenso y una verdad de sentido común. Para convencerse de esto basta tener presente que estas palabras color, dulzura, calor, pueden tomarse, o en cuanto significan las propiedades, modificaciones, disposiciones, accidentes, o llámese como se quiera, de los objetos que producen y determinan estas sensaciones. Claro es que en el primer sentido el color, la dulzura, el calor y demás, no existen realmente en los cuerpos, porque éstos no experimentan o tienen la sensación de color, dulzura, &c., y bajo este punto de vista existen y residen en el sujeto que percibe o experimenta estas cosas: empero no es menos cierto y evidente que la dulzura, el calor, &c., existen realmente fuera de nosotros o tienen realidad objetiva, según que significan determinadas disposiciones, accidentes, o modificaciones de los cuerpos, mediante las cuales éstos producen en nosotros sensaciones determinadas, y se denominan con propiedad dulces, calientes, blancos, &c. La existencia, pues, objetiva en los cuerpos del calor, sabor, color, dureza, &c., en cuanto estas palabras significan modificaciones, disposiciones o propiedades determinadas de los cuerpos, es una verdad de sentido común, y se puede desafiar a todos los filósofos a que demuestren lo contrario. Si se quiere responder en términos de escuela, se puede decir: los hombres son inducidos por la misma naturaleza a juzgar que los colores, la dulzura, &c., *quatenus his nominibus significantur sensationes*, se hallan realmente en los cuerpos, neg., *quatenus praefata nomina significant reales qualitates seu modificationes corporem a quibus sensatio oritur, conc.* [7]

[7]Por lo dicho es fácil reconocer cuán poco fundadas son las pretensiones de ciertos escritores modernos, así como las ridículas declamaciones de aquellos filósofos, tan preocupados como superficiales, que suelen afirmar que Descartes fue el primero que descubrió que el color, la dulzura, el calor y demás sensaciones estaban sólo en el sujeto o en el alma, y no en los cuerpos, como habían dicho los escolásticos. ¡Como si éstos hubieran ignorado que el color y la dulzura, &c., como sensaciones, no existían en los objetos, sino en el sujeto que las percibía experimentalmente! Basta fijar el significado de las palabras para conocer que las pretensiones de los cartesianos son un castillo en el aire, y que los filósofos y el vulgo de los hombres convienen en realidad sobre esta materia. Así lo reconoce Tomas Reid, a pesar de su preocupación en favor de Descartes, y en contra de los escolásticos. He aquí sus palabras: «*El vulgo dice: el fuego es caliente, la nieve fría, el azúcar dulce; nuestros sentidos lo atestiguan y es un absurdo negarlo. Los filósofos dicen: el calor, el frío, la dulzura, no son más que sensaciones existentes en nosotros; suponer que estas sensaciones están en el fuego, en la nieve, en el azúcar, es un absurdo. La contradicción aquí es más bien aparente que real. Proviene de un abuso de palabras por parte del vulgo. Cuando el filósofo dice que no hay calor en el fuego ¿qué es lo que entiende por esto? que el fuego no experimenta la sensación de calor: tiene razón, y si se toma la pena de explicarse, el vulgo será de su misma opinión. Pero en realidad el filósofo se expresa mal; porque existe realmente en el fuego una cualidad que se llama calor, y tanto los filósofos como el vulgo designan por este nombre la cualidad más bien que la sensación la mayor parte de las veces. Así, pues,*

Obj. 2ª Si alguna verdad existe que pueda apellidarse de sentido común, debe serlo sin duda la existencia de Dios, que sin ser evidente por sí misma, o con evidencia inmediata, es necesaria para la vida intelectual y moral del hombre: es así que el sentido común no sirve de criterio seguro e infalible para la existencia de Dios: luego, &c. Prueb. la men. La verdad de sentido común lleva consigo el asenso por parte de todos los hombres; es así que no todos los hombres admiten la existencia de Dios, como se prueba: 1º por los ateos que ha habido en todo tiempo; 2º por algunos pueblos bárbaros que carecían de toda idea de Dios, según las relaciones de los viajeros; 3º por los mismos filósofos antiguos, cuya mayor parte admitía la eternidad de la materia, incompatible con la existencia del verdadero Dios.

Resp. La existencia de Dios, como verdad de sentido común, no desaparece, aun cuando se admita que algún pueblo excesivamente salvaje y poco numeroso, permaneció por algún tiempo sin conocer la existencia de Dios, lo mismo que no desaparece porque los dementes e idiotas carezcan de esta idea. Esto, aun admitido el hecho que se indica; porque la verdad es que hasta ahora no se ha demostrado de una manera indudable que exista alguna sociedad de hombres que carezcan absolutamente de toda idea de Divinidad, bien que esta idea sea muy grosera y mezclada con otras concepciones absurdas. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que las relaciones de los viajeros sobre esta materia deben mirarse con desconfianza por varias razones, y principalmente porque no poseen el idioma, ni conocen las instituciones y costumbres de los salvajes con la perfección que sería necesaria para poder afirmar con toda seguridad que no existe entre ellos idea alguna de la Divinidad. En términos de escuela puede distinguirse la menor del silogismo segundo. No todos los hombres *ratione utentes* conocen, &c., neg. los hombres *qui ratione non utuntur, trans.*

Por lo que hace a los ateos, admitimos sin dificultad que pueden existir ateos prácticos, es decir, hombres que viven como si no existiera Dios; pero negamos la existencia de ateos verdaderos o teóricos, que juzguen con certeza en su interior que no existe Dios; y esto con tanta más razón, cuanto que los que suelen hacer profesión de ateos, son hombres de cultura e instrucción. A estos filósofos que hacen profesión de un ateísmo que repugna a la naturaleza del hombre, tanto como a su razón, cuádrales perfectamente aquella sentencia de Séneca: «*Mentiuntur qui dicunt se non sentire Deum; nam et si tibi*

los filósofos toman el término en un sentido y el vulgo en otro. En el sentido del vulgo la proposición del filósofo es realmente absurda, y el vulgo sostiene que lo es: en el sentido del filósofo la proposición es verdadera, y el vulgo lo reconocerá desde el momento que se le manifieste su significado, porque el vulgo sabe muy bien que el fuego no siente calor, y esto es precisamente todo lo que el filósofo quiere significar, al decir que no hay calor en el fuego.» Œuvr. complet., trad. de Jouffroy, t. III, Essai, 2º, c. 17.

affirmant interdiu, nocte tamen et soli dubitant.»

La prueba de la objeción tomada de la materia eterna que admitían algunos filósofos gentiles, no destruye la existencia de Dios como verdad de sentido común. Una cosa es la existencia de Dios, y otra muy diferente la naturaleza y atributos que en él se conciben. Los filósofos gentiles privados de la luz de la revelación, no pudieron concebir fácilmente la creación *ex nihilo*, ni por consiguiente formar ideas exactas y verdaderas acerca del modo con que Dios es autor y causa del mundo.

8.5. Criterio de los sentidos externos.

Observaciones previas.

1ª En los sentidos externos debemos considerar el fin, el objeto, las condiciones necesarias para que puedan servir de regla y criterio con respecto al juicio intelectual.

2ª El fin de los sentidos es doble: uno inmediato y físico: otro intelectual y mediato. El primero es la conservación del individuo o de la vida en el hombre; así es que los sentidos son los que nos advierten lo que es útil o dañoso al cuerpo, y de ellos nos servimos para procurar y obtener las cosas necesarias o útiles a la vida. El segundo es suministrar al entendimiento materia para las concepciones intelectuales o para la ciencia y conocimientos puramente intelectuales, por razón de las impresiones y representaciones sensibles de los cuerpos que adquiere el alma por medio de los sentidos, tanto externos como internos. Supóngase un hombre privado de toda clase de sentidos, y permanecerá en completa estupidez, o poco menos. Bajo este punto de vista, los sentidos dicen orden al entendimiento, y por consiguiente a la verdad, y su fin es intelectual.

3ª El objeto general de los sentidos son los cuerpos. Sin embargo, a cada uno de los sentidos corresponde como objeto propio y especial alguna realidad o modificación determinada al cuerpo; así el color del cuerpo es percibido por la vista, el sabor por el gusto, &c. Algunas de estas modificaciones pueden ser percibidas por dos o más sentidos, y por lo mismo pueden llamares objetos comunes, como se observa en la magnitud, movimiento, figura, &c. Los escolásticos apellidaban a las primeras *sensibilia propria*, y a las segundas, *sensibilia communia*. A la sustancia material oculta bajo esas modificaciones o accidentes, y sujeto de las mismas, la apellidaban *sensibile per accidens*; y no sin razón, porque aunque en sí misma no es percibida por los sentidos, lo es de una manera indirecta y mediata por medio de las cualidades o modi-

ficaciones sensibles que nos sirven de medios para investigar y reconocer su naturaleza y atributos.

4ª Las condiciones necesarias para la veracidad de los sentidos como criterio de verdad, son principalmente las siguientes:

a) Que se hallen convenientemente dispuestos o en su estado natural, tanto por parte del órgano, como por parte del medio y la distancia del objeto: el ojo enfermo, o mirando a través de un cristal verde, no verá los colores en los objetos según son en sí mismos.

b) Que su testimonio se halle en relación con la naturaleza del objeto percibido. Si para juzgar de una cosa que sea sensible *proprium*, basta la recta percepción del sentido al cual corresponde como objeto propio, para formar juicio sobre alguna cosa que sea sensible *commune*, deberán aplicarse dos o más sentidos.

c) Que el testimonio de los sentidos sea constante y uniforme: condición que falta en los que sueñan o deliran.

d) Que no haya oposición entre el testimonio de diferentes sentidos. Esta condición coincide en el fondo con la segunda, porque la oposición suele resultar con respecto a los sensibles comunes sujetos a la acción de dos o más sentidos, en cuyo caso el juicio debe conformarse con el testimonio de aquel de los sentidos en cuya percepción se guardan las demás condiciones.

e) Que la razón dirija y consolide su ejercicio, porque a ésta pertenece por de pronto ver si la percepción de algún sentido, en un caso dado, se verifica con las condiciones expuestas; y además, el comparar y dirigir el ejercicio de los diferentes sentidos, ya por parte de las sensaciones en sí mismas, ya por parte de su relación con los objetos propios o comunes.

5ª Entre los varios filósofos que han negado la eficacia de los sentidos externos como criterio de verdad, pueden enumerarse Berkeley, Kant y Fichte, los cuales hacen profesión más o menos explícita de idealismo con respecto a la existencia objetiva de los cuerpos, o al menos de su cognoscibilidad cierta por medio de las sensaciones. A estos debe agregarse con razón Malebranche, el cual admite la existencia real de los cuerpos, pero afirma que ésta no nos consta ni por los sentidos, ni por la razón, sino por sola revelación de Dios.

Tesis: Con respecto a los cuerpos y sus modificaciones, el testimonio de los sentidos es motivo o criterio seguro de verdad, siempre que vaya acompañado de las condiciones que quedan expuestas.

Prueba. Para convencerse de esta basta tener presente:

1º que si el entendimiento errara cuando juzga de las cosas sensibles en armonía con la percepción o testimonio de los sentidos con las condiciones

indicadas, semejante error debería atribuirse a la misma naturaleza humana, o mejor dicho, a Dios, autor de esta naturaleza: porque, a la verdad, sólo a éste puede atribuirse el error que proceda de una facultad cognoscente, aplicada con las condiciones naturales y convenientes, y ejercitada acerca de su propio y peculiar objeto.

2º Este testimonio de los sentidos acerca de su objeto propio, es por su misma naturaleza claro, manifiesto y evidente, sin que sea posible ponerlo en duda de una manera seria y formal. En verdad que excitaría lástima o desprecio el que al tocar y ver una mesa, o al tomar la comida, pretendiera persuadir que no toca realmente la mesa, o que esta no es un cuerpo real, ni tampoco la comida que toma, y que no hay aquí más que fenómenos o afecciones subjetivas, y meras apariencias.

3º Añádese a esto, que el testimonio de los sentidos es la última y única razón que podemos señalar de la certeza con que asentimos a ciertas verdades, lo cual constituye otro de los caracteres propios de los criterios de verdad. Ciertamente que si alguno me pregunta, por ejemplo, porqué estoy cierto de que esta mesa tiene una vara de largo, y no una cuarta sola o dos varas, no puedo ni debo señalar otra razón sino que así me lo atestiguan el tacto y la vista.

Corolarios.

1º Luego la sensación, tomada adecuadamente, no es una mera afección subjetiva o interna, sino que contiene una relación determinada a los objetos materiales, y es la razón o medio natural para percibir los cuerpos y sus cualidades. En efecto; la razón porque estoy cierto de que existen fuera de mí los cuerpos y de que tienen estas o aquellas propiedades, no es otra sino el testimonio de los sentidos, así como la razón porque estoy cierto de que el todo es mayor que la parte, es la evidencia con que percibe esta verdad el entendimiento. Esta certeza sobre la existencia real de los cuerpos y sobre sus cualidades, sería gratuita si la sensación fuera una pura afección subjetiva, puesto que en este caso, sólo podríamos tener certeza de que experimentamos esta o aquella afección, y cuando más, adquirir certeza de que estas afecciones proceden de alguna causa distinta de nosotros, y aun esto por medio del raciocinio. De aquí es que la misma historia de la Filosofía nos enseña que los que consideraron la sensación como una afección puramente subjetiva, o negaron la realidad del mundo corpóreo externo, como Berkeley, o la pusieron en duda, como Kant y Fichte, o intentaron establecerla por medio de raciocinios más o menos legítimos y difíciles, como Descartes,

Mallebranche y Locke [8] . Y sin embargo, la verdad es que las sensaciones y el testimonio de los sentidos sobre aquellos fundado, nos suministran completa certeza acerca de la existencia de los cuerpos y de sus modificaciones y cualidades, sin esperar las demostraciones de los filósofos.

2º Luego Descartes y los cartesianos que tanto se esforzaron en persuadir que la sensación es una mera afección interna del alma, no hicieron más que abrir la puerta y sentar las bases del idealismo. Desde el momento que la sensación queda reducida únicamente a una afección subjetiva, es lógico y natural el deducir con Berkeley, que la extensión, la figura, los colores, &c., no existen realmente en los cuerpos, sino en el alma, que los percibe por medio de los sentidos; o afirmar con Kant y Fichte, que por medio de las sensaciones percibimos fenómenos o apariencias fenomenales, pero no la realidad objetiva de los cuerpos ni de los seres en si mismos.

Es ciertamente extraño, a la vez que sensible, que el talento privilegiado de nuestro Balmes, no haya visto la falsedad de semejante opinión y las consecuencias idealistas a que conduce inevitablemente. Aquí no hay medio ni efugio racional. La sensación es el medio de comunicación entre los sentidos y los cuerpos. Si ésta sensación es un hecho puramente subjetivo, si es una mera afección interior, la sensación nada puede enseñarnos con certeza y claridad acerca de los cuerpos y sus propiedades o cualidades. Luego la inmensa mayoría de los hombres, que no se hallan en estado de hacer, ni siquiera de comprender los raciocinios con que los filósofos pretenden demostrar la existencia de los cuerpos, estarán condenados a dudar eternamente sobre esta materia; o por lo menos será preciso decir, que los juicios ciertos que forman acerca de la existencia real de los cuerpos que perciben con los sentidos, lo mismo que acerca de su distinción, distancia, magnitud, figura, dureza, color, &c., &c., juicios formados en virtud de las sensaciones con que perciben todas esas cosas, son otros tantos juicios formados sobre fundamentos falsos o insuficientes, y por lo mismo irracionales o, por lo menos dudosos. Tales son las consecuencias necesarias e inevitables a que conduce la opinión de que la sensación es una afección puramente interna [9] . Esto quiere decir que lo que

[8] El mismo Royer-Collard reconoce esta verdad, no obstante su predilección hacia Descartes y Locke. «*Descartes, Mallebranche et Locke, maintiennent le monde exterieur; ils pretendent seulement prouver sa realité en la deduisant de la realité des idées... Descartes croit la rencontrer dans l'idée de Dieu; Mallebranche conteste la preuve de Descartes, il n'en trouve de solide que dans la revelation. Ainsi, la revelation ecartée, Mallebranche pressant la doctrine de Descartes aboutit au pur idealisme. Berkeley attegnit le mème reslutat en pressant les consequences de la doctrine de Locke.*» Oeuvres compl. de Reid, tom. III, Fragmentes de Royer-Collard, pág. 394.

[9] Y sin embargo, tal es la opinión de Balmes para quien la sensación es una mera afección interior... un hecho que pasa en nuestra alma, un hecho simple que no atestigua lo que hay fuera de nosotros. Balmes admite que la existencia de los cuerpos se puede

la filosofía moderna ensalza como un gran descubrimiento de Descartes, no es más que un error y un nuevo camino para llegar al idealismo.

Objeciones

Objec. 1ª Si el testimonio de los sentidos fuera criterio de verdad, lo sería sin duda con respecto a la existencia real de los cuerpos; y sin embargo, no sucede así: porque la sensación, siendo como es una mera afección interna del sujeto que siente, existe solamente dentro de nosotros, y por consiguiente nada nos dice acerca de la existencia de los cuerpo fuera de nosotros.

Resp. Se debe negar absolutamente que la sensación sea una mera afección interna, como supone la objeción, la cual queda disipada con esta sola negación; porque toda su fuerza estriba en esta afirmación o suposición inexacta. Cualquiera que sea la naturaleza íntima de la sensación y la opinión que sobre ella se adopte, es innegable que la sensación es una operación esencialmente perceptiva o cognoscitiva; pues el que siente percibe o conoce sensiblemente algo, y los sentidos nos han sido dados, no para percibirnos o sentirnos a nosotros mismo, sino para sentir o conocer las cosas. Ahora bien, todo acto cognoscitivo envuelve necesariamente relación a algún objeto; porque implica que haya conocimiento, sin que haya sujeto que conoce, y objeto conocido o que se trata de conocer. De aquí es que aunque la sensación, considerada exclusivamente por parte del sujeto, sea una afección interna de éste, esto no quita que tomada *adaequate* o en cuanto a todo lo que contiene, incluya relación necesaria a un objeto determinado, el mismo que sirve de término a la acción de sentir o sensación, y que no es otro que las cualidades, modificaciones, propiedades, o llámense como se quieran, que existen

demostrar por medio del raciocinio. Prescindiendo de la dificultad de esta demostración, en la hipótesis de que la sensación no es más que un fenómeno subjetivo de la conciencia, siempre resultará que para la mayor parte de los hombres, esa existencia de los cuerpos es, o un hecho dudoso, puesto que no conocen esa demostración, o un hecho a que asienten ciegamente. Sin embargo, si prescindiendo de cavilaciones filosóficas queremos hablar el lenguaje de la verdad y del sentido común, los hombres todos, sin excluir los filósofos, asienten con firmeza y seguridad a la existencia real de los cuerpos y de sus propiedades, no de una manera ciega o irracional, ni tampoco por alguna demostración, sino por las sensaciones que les suministran la experiencia y percepción clara de estas cosas. Una vez colocado en este terreno falso, Balmes es conducido lógicamente a una concepción o definición inexacta del cuerpo, el cual no es para el filósofo español más que una cosa distinta de nuestro ser, y cuya presencia nos causa tales o cuales sensaciones. Esto equivale en buenos términos a decir que el concepto de cuerpo es aplicable a Dios siendo indudable que éste tiene poder para producir en nosotros tales o cuales sensaciones, y que es una cosa distinta de nuestro ser. «*Examinando filosóficamente el concepto de cuerpo, dice, encontramos en él el de una cosa distinta de nuestro ser, y cuya presencia nos causa tales o cuales sensaciones.*» Filos. Fund., lib. 2º, caps. 1º, 4ºy siguientes.

en los cuerpos en cuanto sujetos de esas propiedades, accidentes o cualidades. Luego la objeción se funda en una concepción incompleta e inexacta de la sensación, y sólo tiene fuerza contra Descartes y los que con él pretenden que en la sensación no hay más que una mera afección subjetiva del hombre. En términos de escuela se puede decir: la sensación *adaequate sumpta*, es una mera afección interna, y no se extiende o alcanza a los cuerpos que están fuera de nosotros, neg., *inadaequate sumpta*, conc.

Objec. 2ª El testimonio de los sentidos nos engaña con frecuencia, como acontece cuando la vista, por ejemplo, nos presenta con figura redonda una torre lejana que en realidad es cuadrada: luego no pueden los sentidos suministrar criterio seguro de verdad.

Resp. En términos de escuela distinguiendo el antecedente. El testimonio de los sentidos si *recte adhibeatur* engaña con frecuencia, neg., si *conditiones requisitae non serventur*, conc. Ya se ha dicho que el testimonio de los sentidos no puede servir de regla para el juicio del entendimiento, ni por consiguiente ser criterio de verdad, sino cuando va acompañado de las condiciones arriba consignadas. Esta condición no se realiza en el ejemplo de la objeción, pues además de que la distancia se supone desproporcionada, y por consiguiente no hay la conveniente disposición por parte del medio, trátase de un objeto que es *sensibile commune*, acerca del cual no debe formarse juicio sin que preceda la percepción de los dos o más sentidos que a él se refieren. El sentido de la vista no se engaña propiamente en este caso, pues percibe el objeto según exigen las condiciones de distancia y medio que le acompañan. El que se engaña es el entendimiento que juzga precipitadamente sin esperar el testimonio completo de los sentidos, en relación con la naturaleza y condiciones propias del objeto.

Obj. 3ª Algunas veces el hombre refiere sus sensaciones a cuerpos que no existen, como se observa en sujetos que después de haber sufrido la amputación de un brazo, sienten dolor en el mismo: luego no es seguro el testimonio de los sentidos, aun con las condiciones indicadas.

Resp. El testimonio de los sentidos, como criterio de verdad, pertenece a los externos y no a los internos, ni al ejercicio de la sensibilidad interna, de la cual se prescinde aquí. Así, pues, aun concedido lo que pretende la objeción, nada se seguiría contra el criterio de los sentidos, según lo dejamos establecido y explicado. Además, el error en este caso no procede de la sensación, sino de la imaginación y de la precipitación al juzgar, error que el entendimiento puede evitar fácilmente aplicando el tacto o la vista, al sitio o parte a la cual la imaginación refiere el dolor.

8.6. Criterio de la autoridad humana.

8.6.1. Noción y condiciones de este criterio.

Puede decirse que este criterio es inferior por naturaleza a los precedentes, en cuanto que éstos son internos al sujeto, al paso que el de autoridad puede apellidarse externo, en atención a que las verdades a que se refieren nos vienen o las recibimos de otros. Esto no obstante, y bajo otro punto de vista, el criterio de autoridad puede decirse más importante que los anteriores; porque en realidad, si pasamos revista a nuestros conocimientos, hallaremos que son en mayor número los que adquirimos y poseemos con dependencia de la autoridad humana, que los pertenecientes a los otros criterios. El criterio de autoridad humana es también por su misma naturaleza más complejo que los demás, y su aplicación acertada y filosófica exige que no se pierda de vista la variedad de reglas y condiciones a que se halla sujeto. En general, es preciso evitar los dos extremos, el de creer todo lo que nos viene por conducto de la autoridad humana, y el de rechazarlo todo; porque, como decía Melchor Cano, «*uterque, et qui cito credit, et qui ad credendum nimium est tardus, jure reprehenditur.*»

Los hechos cuyo conocimiento podemos adquirir mediante el testimonio o autoridad de los hombres, son varios y reciben diferentes denominaciones.

a) Dogmáticos o doctrinales son aquellos que se refieren a alguna verdad científica, a la cual damos asenso por el dicho o autoridad de otros, como si creo que los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, porque así me lo aseguran los peritos en matemáticas.

b) Históricos son los fenómenos y actos que constan por la historia de los hombres, de los pueblos y de las ciencias o artes.

c) Naturales se apellidan los hechos y fenómenos cuya realización no lleva consigo la suspensión de alguna de las leyes de la naturaleza: apellídanse, por el contrario, sobrenaturales, aquellos cuya realización envuelve y exige la suspensión de alguna ley de la naturaleza.

d) Obvios o manifiestos son aquellos cuyo conocimiento no exige, por parte del sujeto, especial industria, sagacidad o condiciones científicas. Los hechos cuyo conocimiento exacto y seguro exige las indicadas condiciones, se dicen oscuros o difíciles: para testificar, v. gr., acerca de hechos y fenómenos magnéticos, es preciso poseer cierta clase de conocimientos, y no basta el uso ordinario de los sentidos, según existe en el vulgo de los hombres.

e) Públicos se dicen los hechos que, o constan en juicio o por otro conducto auténtico de su naturaleza, o se realizaron en presencia de muchos testigos cuya atención debieron llamar en virtud de su importancia; faltando estas

condiciones, los hechos se dirán privados.

f) Finalmente, los hechos que conocemos por testimonio de otros, pueden ser favorables o contrarios al narrador, no solo considerado en sí mismo y como particular, sino en cuanto pertenece a tal patria, familia, clase, &c. También debe tenerse en cuenta si el hecho es favorable o contrario a las inclinaciones, costumbres, y sobre todo a las opiniones que el narrador profesa sobre determinadas materias.

El que afirma la existencia o verdad de una cosa que le es conocida, denomínase testigo: y puede ser, o dogmático, si afirma una verdad científica o de razón; o histórico, si afirma hechos o fenómenos contenidos en la historia, sea de los hombres, sea de las ciencias y artes. Dícese testigo ocular el que presencia el hecho; y testigo auricular o de oídas, el que conoce el hecho por los dichos o relación de otros; éste se dirá contemporáneo, si vivía en el tiempo en que se realizaron los hechos.

La fuerza del testimonio humano se halla en relación y proporción con la gravedad, es decir, ciencia y cultura, la probidad y la uniformidad o constancia de los testigos; y esta uniformidad se refiere tanto al mismo testigo, que no debe contradecirse a sí mismo, como a los demás; pues es claro que cuanto mayor sea el número de testigos que concuerden con respecto a un hecho, mayor será la fuerza del testimonio y viceversa.

Luego la autoridad de los testigos resulta de la ciencia y veracidad de los mismos, en cuanto que son conocidas por nosotros. Porque, en efecto, concedemos racionalmente mayor o menor fuerza al testimonio de alguno, según que nos consta con mayor o menor certeza, por una parte que conoce perfectamente la cosa de que se trata, y por otra que no quiere engañarnos.

Las principales condiciones para que el criterio de autoridad humana pueda serlo de verdad con respecto a los hechos o fenómenos cuyo conocimiento nos viene de otros hombres, son las siguientes:

a) Que el hecho sea sensible, público, de importancia suficiente para llamar la atención de los que lo presenciaron, absolutamente posible y no contrario al sentido común.

b) Que los testigos hayan podido percibir y saber la cosa, o bien por sus propios sentidos, o bien por conducto de testigos o documentos fidedignos.

c) Que su probidad excluya todo temor fundado de que haya querido engañar, o que el testimonio vaya acompañado de circunstancias que hagan moralmente imposible el engaño, como acontece cuando testigos diversos y hasta contrarios en patria, religión, costumbres, afecciones, sentimientos, utilidad, &c., convienen en afirmar la existencia de alguna cosa.

d) Que el testimonio sea constante y uniforme por parte de uno, o muchos testigos, al menos con respecto al fondo y a lo sustancial del hecho, aunque haya discordancia con respecto a algunas circunstancias de menor importan-

cia. «Londres es la corte de Inglaterra»; «Julio César fue muerto en el senado por los mismos senadores»; he aquí verdades ciertas por autoridad humana, y hechos en que se realizan las condiciones consignadas.

8.7. Existencia de la autoridad humana como criterio de verdad.

Tesis: La autoridad humana en las condiciones expuestas, es motivo de juicio cierto y verdadero, con respecto a los hechos sensibles e históricos.

Limito la tesis a los hechos sensibles e históricos, porque en ella se prescinde de los hechos dogmáticos, y también de los sensibles que exigen conocimientos especiales o cierto grado de cultura por parte del que los narra, como los fenómenos magnéticos, eléctricos, meteóricos, &c.

Bajo estas restricciones, la tesis no necesita de pruebas; pues basta la más sencilla reflexión para conocer que un hecho o fenómeno que se halle acompañado de las condiciones arriba expuestas, no puede menos de ser verdadero, y el testimonio o autoridad por medio de la cual adquirimos su conocimiento, regla segura y criterio de verdad. Reflexiónese sobre los dos ejemplos indicados, y se verá que el testimonio que nos induce a asentir a ellos con toda firmeza, está acompañado de tales circunstancias, que excluye todo temor y peligro de falsedad.

En segundo lugar, los absurdos e inconvenientes que se siguen de negar que el testimonio humano puede servir de regla y criterio infalible de verdad son de tal naturaleza, que esto solo bastaría para demostrar la tesis. Por autoridad humana sabemos que la religión cristiana fue fundada por Jesucristo, que fue predicada y propagada por los Apóstoles y sus discípulos, que su propagación fue acompañada de milagros, que los mártires dieron testimonio de su verdad con su sangre, &c. Por la autoridad humana sabemos que nosotros pertenecemos a tal familia, que poseemos tales bienes en propiedad, quienes son nuestros padres con cien cosas análogas, sin las cuales no sería posible la vida social, religiosa y política de los hombres. Luego negar que el testimonio de los hombres puede servir de regla para formar juicios ciertos e infalibles en circunstancias y condiciones determinadas, equivale a echar por tierra las verdades más fundamentales y necesarias de la religión y de las sociedad.

Cuando la autoridad humana no está acompañada de las condiciones necesarias para constituir criterio seguro de verdad, produce asenso opinativo o

probable, cuyos grados de fuerza se hallan en relación con la clase de los hechos, testigos y demás circunstancias análogas. Siendo moralmente imposible determinar o señalar matemáticamente esa variedad de grados, en atención a la diversidad casi infinita de circunstancias y las múltiples combinaciones relativas a la clase de hechos y fenómenos, cualidades y número de testigos, tiempo, lugar, &c., que pueden ofrecerse, ponemos a continuación algunas reglas que pueden servir para discernir de una manera más o menos aproximada el grado de probabilidad que corresponde a la autoridad o testimonio de los hombres, cuando no reúne las condiciones para ser criterio infalible.

1ª Si se trata de una cosa doctrinal o científica, debe concederse cierto valor al testimonio de los hombres peritos en la materia, pero este valor cede o es inferior al que resulta de una razón o experiencia en contra. Sin embargo, en cuanto a los hombres ignorantes en alguna ciencia, el testimonio concordante de varios peritos en aquella ciencia, puede servir de regla o motivo para un juicio muy probable y hasta cierto moralmente. Si veo que todos los peritos en matemáticas no solo convienen en afirmar que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, sino que aducen al efecto la misma demostración, esa proposición no sólo será para mi muy probable, sino cierta con certeza moral, por más que yo no penetre la fuerza de esa demostración, por ignorar las matemáticas. Igualmente, si se trata de un hecho dogmático, o sea de una opinión científica, acerca de la cual no poseo conocimientos propios, el parecer de uno o más sabios en aquella materia bastará para que la tenga por probable; pero si después se me presenta alguna razón poderosa, o alguna observación en contradicción con el parecer de aquéllos, abandonaré su parecer y el juicio que en virtud de él había formado; porque en las ciencias filosóficas y naturales, de las cuales se habla aquí, y no de las sobrenaturales y teológicas, la razón y la experiencia tienen más valor *ex natura rei* que las opiniones de los hombres. Estos dos ejemplos contienen el sentido y la explicación de la regla.

2ª El testimonio de un hombre sabio o ilustrado, tiene más peso que el testimonio de un hombre vulgar o ignorante, si se trata de hechos dogmáticos, o de fenómenos que exigen por su naturaleza conocimientos especiales o cierto grado de sagacidad, pero no si se trata de hechos o fenómenos sensibles y ordinarios. Si se trata, por ejemplo, de fenómenos magnéticos, el testimonio de un hombre ilustrado o de ciencia es preferible al de un hombre vulgar; pero no lo será, si se trata de un homicidio u otro hecho sensible análogo.

3ª En igualdad de circunstancias, el testigo ocular merece más fe que el auricular; y entre éstos, el que es contemporáneo al hecho narrado, merece más fe que los que no lo son, en igualdad de circunstancias. Si muchos contemporáneos convienen perfectamente en la narración del hecho, merecen mayor fe, especialmente si se trata de un hecho público. La regla es bastante

clara por sí misma. Se dice en igualdad de circunstancias con respecto al testigo ocular, y al contemporáneo, porque estas circunstancias pueden hallarse contrapesadas hasta con exceso por otras cualidades, como son la mayor probidad, conocimiento más perfecto, mayor número de testigos en favor de la cosa, por parte de los testigos no oculares ni contemporáneos.

4ª La pluralidad de testigos aumenta el motivo de asenso si los varios testigos adquirieron el conocimiento del hecho por diferentes caminos o medios. Porque aunque muchos hombres convengan en narrar un hecho, si todos o la mayor parte fundan y derivan su narración de uno, no merecerán ordinariamente más fe histórica que la que corresponde al primero.

5ª Antes de asentir a los hechos históricos, conviene tener presente o conocer la vida del historiador. Puede decirse que esta regla no sólo es la principal para los hechos históricos, sino que contiene y resume las demás. Hemos dicho antes que la autoridad o fuerza de testimonio humano resulta de la ciencia y veracidad del testigo. El conocimiento de la vida del historiador nos suministrará el conocimiento de su bondad o probidad, su religión, patria, afecciones, costumbres; en una palabra, conociendo la vida del historiador, conocemos su ciencia y veracidad, y por consiguiente el grado de autoridad o fuerza que merece su testimonio.

Objeciones

Obj. 1ª Las cosas que no admiten demostración no merecen asenso firme, a no ser que sean manifiestas y evidentes por sí mismas, como lo son los hechos de conciencia, los primeros principios, &c.; es así que los hechos históricos no se pueden demostrar, y por otro lado no son manifiestos y evidentes por sí mismos, al menos respecto a los que no los presenciaron: luego, &c.

Resp. 1ª Es falso que los hechos históricos no se pueden demostrar en cuanto a su veracidad, puesto que la razón demuestra que cuando van acompañados en sí mismos y por parte del testimonio de determinadas condiciones, no puede ponerse en duda su realidad. Cierto que esta demostración no es una demostración metafísica o física, habida razón a que la falsedad del hecho histórico no envuelve directamente contradicción ni derogación de las leyes de la naturaleza física o material; pero esto no quita para que intervenga una verdadera demostración, capaz de producir certeza por lo menos moral e infalible en su género. Así es que en términos de escuela se pueden distinguir la menor: los hechos históricos no se pueden demostrar *demonstratione metaphysica, trasn. demonstratione morali, neg.*

Resp. 2ª Además, se puede negar absolutamente la menor de la objeción; porque la verdad es que la fuerza y verdad del testimonio humano se demuestra evidentemente *ab absurdo,* o sea *per reductionem ad impossibile*, la cual

equivale a la demostración metafísica. Esto sin contar que, en determinadas condiciones, la certeza que acompaña a los hechos históricos equivale a la física y hasta a la metafísica. La verdad es que la certeza que tengo sobre la existencia de Londres, no es inferior a la que tengo sobre cualquiera otra verdad, y que sería considerado como insensato el que negara la existencia de Roma.

Obj. 2ª Puede replicarse contra las soluciones precedentes que nosotros nunca podemos tener ni siquiera certeza moral acerca de la realidad de un hecho histórico, porque nunca podemos estar completamente ciertos y seguros de la ciencia y veracidad de los testigos, en atención a que todos los hombres son falibles y pueden engañar.

Resp. Todos los hombres, tomados cada uno de por sí en singular, pueden engañarse y engañar. También se puede conceder que muchos hombres se pueden equivocar con respecto a algún hecho complejo y científico, y también con respecto a algún hecho privado y no sensible. Empero, aun admitido todo esto, siempre será incontestable que es moralmente imposible que exista ni error ni engaño, cuando se trata de un hecho público, sensible, de percepción facilísima, obvio, atestiguado con perfecta uniformidad por testigos oculares y no oculares, sabios e ignorantes, pertenecientes a diversa patria, religión, y sujetos a variedad de costumbres, intereses y afecciones. ¿Cabe poner en duda, por ejemplo, la ciencia y veracidad de los testigos que aseguran la existencia de Roma, y suponer, ni apenas concebir, que todos los hombres que han visto Roma han visto una ciudad que no existe realmente, o que se han puesto de acuerdo todos para engañar a otros?

Obj. 3ª Por lo menos los hechos sobrenaturales y milagrosos, no pueden constar con certeza por el testimonio de los hombres; y por consiguiente la autoridad humana no puede servir de criterio de verdad con respecto a esta clase de hechos. Pruébase esto porque los milagros llevan consigo la derogación o suspensión de las leyes naturales, suspensión que no es posible conocer con certeza, porque para ello sería preciso conocer todas las fuerzas y leyes de la naturaleza.

Resp. Es completamente falso que para reconocer un hecho milagroso o sobrenatural sea necesario conocer perfectamente todas las leyes y fuerzas de la naturaleza. Así como para conocer con certeza que el alma racional no es cuerpo, me basta conocer que hay repugnancia entre el pensamiento y algún atributo del cuerpo, por mas que no conozca todos los atributos de éste y de aquélla, así tampoco necesito conocer todas las fuerzas y leyes de la naturaleza, para tener compleja seguridad de que en ésta no existen fuerzas ni leyes, capaces de restituir repentinamente la vida a un cadáver de cuatro días de putrefacción, y esto mediante la sola voz de un hombre.

8.8. Reducción de los criterios.

De lo que acabamos de exponer en los artículos anteriores, se desprende que, en nuestra opinión, cada uno de los criterios indicados tiene razón de tal, cuando va acompañado de las condiciones oportunas, con respecto a objetos o verdades determinadas. Empero no sin razón los filósofos han pretendido reducirlos a la unidad, buscando alguno del cual dependan en cierto modo los demás, como de su raíz o razón general. El que tales condiciones reúna podrá apellidarse el criterio general de la verdad, y el principio de la certeza.

Lamennais opina que estas condiciones se encuentran únicamente en el consentimiento común de los hombres, el cual, según él, es la única regla segura e infalible del juicio cierto, hasta el punto que sólo mediante este criterio poseemos la certeza en orden a los primeros principios, y hasta en orden a la realidad de nuestra existencia. Beutain y Huet se acercan a esta opinión, según que el primero pretende que conocemos con certeza las verdades fundamentales filosóficas por medio de la revelación de Dios, y el segundo afirma que el único motivo y criterio seguro de verdad y de certeza para el hombre es la fe divina.

Para reconocer y probar la falsedad de semejantes opiniones bastará tener presentes las siguientes observaciones.

Con respecto a la opinión de Lamennais.

1ª El consentimiento común no puede ser criterio primero ni único de verdad, porque supone necesariamente otros criterios, siendo, como es, evidente que no se puede saber con certeza que otros hombres asienten a alguna proposición o verdad, sino mediante el testimonio de los sentidos, v. gr. oyendo sus palabras, o viendo sus escritos.

2ª No puede decirse único un criterio que no es aplicable a toda clase de verdades. Ciertamente que sería ridículo pretender que un hombre no puede estar cierto de que piensa y existe, que el todo es mayor que la parte, &c., sin averiguar primero si los demás hombres están ciertos de las mismas verdades. Añádase a esto, que necesitaremos un nuevo criterio para determinar el número y calidad de los hombres suficientes para constituir lo que Lamennais llama sentido o consentimiento común [10] .

[10]«*Un criterio, mayormente si tiene la pretensión de ser el único, ha de reunir dos condiciones: no suponer otro, y tener aplicación a todos los casos. Cabalmente el del consentimiento común es el que menos las reúne; antes que él está el testimonio de los sentidos; pues no podemos saber que los demás consienten, si de esto no nos cercioran el oído o la vista... Este criterio no es posible en estos casos, y en muchos otros es harto difícil, cuando no imposible del todo. ¿Hasta qué punto se necesita el consentimiento común? Si la palabra común se refiere a todo el linaje humano, ¿cómo se recogen los votos de toda la humanidad? Si el consentimiento no debe ser unánime, ¿hasta qué punto la contradicción o el simple no asentimiento de algunos destruirá la legitimidad del criterio?*» Filos. Fund.,

Con respecto a la opinión de Beautain y Huet.

1ª La fe divina presupone naturalmente otros criterios, porque, aparte de la acción especial y sobrenatural de Dios, adquirimos la fe mediante el testimonio de los sentidos, o sea oyendo, viendo y leyendo los motivos de credibilidad, así como también conociendo y discurriendo sobre la santidad de la doctrina, de los predicadores, de los testigos, &c. Luego la fe divina, antes de poder servir de criterio, presupone necesariamente el de conciencia, el de evidencia, y sobre todo el de los sentidos externos, y por consiguiente no puede apellidarse primero, ni único.

2ª Además, que nadie espera, necesita, ni hace uso de la fe divina, para asentir con toda certeza a estas y otras verdades: «yo pienso y existo»; «el todo es mayor que la parte»; «los cuerpos que toco y veo existen realmente fuera de mí», &c.

Refutadas estas opiniones, expondremos con la posible brevedad la nuestra sobre esta materia, condensándola en los siguientes puntos:

1º La evidencia puede tomarse: 1º en cuanto se refiere a la verdad de las proposiciones, según que éstas expresan la conexión o repugnancia del predicado con el sujeto; 2º en un sentido general o más lato, según que se llama evidente toda verdad que se presenta con claridad y lucidez al entendimiento, ya sea que esta verdad exprese la relación entre un predicado y un sujeto, ya sea que se refiera a un hecho, fenómeno, u objeto diferente.

2º En el primer sentido, la evidencia constituye un criterio especial, relativo a cierta clase de juicios y verdades, y no puede decirse, ni único, ni principal con respecto a los demás. Empero, tomada la evidencia en el segundo sentido, bien puede decirse que constituye el criterio universal y único de verdad. Porque, si bien se reflexiona, si se me pregunta por qué estoy cierto de que pienso y existo, contestaré que porque experimento con toda evidencia mi pensamiento y existencia en mí: si se me pregunta por qué tengo certeza de que esta mesa es dura y es un cuerpo, contestaré con razón que son cosas que siento evidentemente o percibo con toda claridad y lucidez: en una palabra, siempre que asentimos con firmeza absoluta e infalible a alguna cosa, asentimos porque la verdad de aquella cosa se presenta a nuestro entendimiento con toda claridad y lucidez, o sea como verdad objetiva evidente por sí misma. Luego bien puede decirse que la evidencia, tomada en el sentido indicado, es el criterio universal, primario, y, en cierto modo, único de verdad. Con razón, pues, dice santo Tomás, que la razón última de la certeza que acompaña al juicio natural e infalible en el hombre, «*inest ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur.*»

3º Aunque, según dejamos manifestado, el consentimiento común no es

---

lib. 1º, cap. XXXIII.

el criterio primero ni único, ni siquiera constituye un criterio especial, puede y debe ser considerado como criterio supletorio de otros criterios. La razón es que, en realidad, nos servimos frecuentemente de él para asegurarnos de la verdad en el ejercicio o uso de otros criterios. Por ejemplo, cuando se trata de verdades de evidencia mediata, si vemos que los demás tienen por legítimo el raciocinio mediante el cual descubrimos y asentimos a una verdad, la evidencia mediata es confirmada y robustecida por el consentimiento de los demás hombres. Una cosa análoga podemos observar con respecto al criterio de los sentidos, cuyo testimonio, como criterio de verdad y de juicio cierto, recibe fuerza y vigor del consentimiento de los demás hombres, cuando nos consta que éstos perciben o sienten la cosa del mismo modo que nosotros.

Escolio

Hay algunos filósofos, y entre ellos cuéntase nuestro Balmes [11] , que pretenden que el criterio de evidencia no contiene más que la conciencia y el instinto intelectual o sea el sentido común, con los cuales se identifica por consiguiente *a parte rei*. Esta opinión nos parece inexacta y absolutamente falsa: 1º porque el criterio de evidencia, considerado en sí mismo, es independiente de la conciencia, como también del instinto intelectual, según es fácil observar en los primeros principios, a los cuales asentimos con absoluta certeza, no a causa de la conciencia ni del sentido común, sino a causa y en virtud de la verdad objetiva que en ellos brilla y se presenta con toda claridad. 2º Esta opinión destruye la ciencia como adquisición racional. Los que sostienen dicha opinión sostienen también, por una parte, que la conciencia nada nos enseña acerca de lo que existe fuera de nosotros, y por otra, que lo que llaman instinto intelectual o sentido común, es un movimiento ciego, un impulso irresistible de la naturaleza. Luego la certeza científica, en cuanto se refiere a la realidad objetiva de las cosas, no tiene más fundamento o razón de ser que un impulso ciego e irresistible, y por consiguiente la ciencia no puede llamarse una cosa racional o intelectual, sino más bien instintiva y natural.

[11] He aquí algunos de sus pasajes que no permiten dudar de su modo de pensar en esta materia: «*El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas: esto pertenece a la conciencia; el valor objetivo existente o posible; esto pertenece al instinto intelectual.*» «*La conciencia*», escribe en otra parte, «*nos dice que vemos la idea de una cosa contenida en la de otra; hasta aquí no hay más que apariencia... Pero este fenómeno anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir a la verdad de la relación, no solo en cuanto está en nosotros, sino también en cuanto se halla fuera de nosotros en el orden puramente objetivo... Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como en un hecho imprescindible, pero encerrando algo más: a saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente.*» Ibid., cap. 23.

Esto, si no es escepticismo e idealismo puro, es camino llano y lógico para llegar a estos sistemas.

8.9. Causas de los errores y defectos del juicio.

Las causas y ocasiones más frecuentes de errores y juicios defectuosos en el hombre hállanse en los sentidos, en la voluntad y en el entendimiento.

1º Los sentidos.

Ya dejamos consignado que, en rigor, los sentidos no son causa de error, porque siempre perciben los objetos de la manera que exigen las condiciones que acompañan su ejercicio. Pueden decirse, sin embargo, ocasiones de error y de juicios defectuosos, según que algunas veces representan los objetos bajo un punto de vista no conforme con la realidad; la vista nos presenta la luna como un cuerpo de pequeña magnitud, una torre cuadrada con la figura redonda, un cuerpo con color diferente del que tiene en realidad, si el órgano está enfermo, &c. Estas sensaciones y otras análogas pueden ocasionar errores o juicios defectuosos en un hombre que las tome como reglas para juzgar de los objetos, bien que no los ocasionarán en el que tenga presentes las condiciones que deben acompañar al testimonio y uso de los sentidos, para que puedan servir de regla y motivo del juicio. Lo cual quiere decir que los indicados errores, aunque ocasionados por los sentidos, serán causados o producidos por la precipitación de la razón [12].

2º La voluntad.

Suministran con frecuencia ocasión de error y juicios defectuosos:

a) El amor inmoderado de sí mismo, afección que lleva consigo la propensión a preferir y anteponer nuestras cosas a las de otros, así como también a

[12] Por eso decía con razón Reid: «*Beaucoup des pretendues deceptions des sens en sont que des consequences imprudentement tirées de leur temoignage. En pareil cas, le tamoignage des sent est vrai, et la consecuence que nous en deduisons fausse... Ainsi l'homme qui a eté abusé por une puece de fausse monnaie en manque pas de dire, que ses susns l'ont trompé; mais son accusation en tombe pas sur le vrai coupable; car ¿demandez lui si ses sens l'ont trompé sur la couleur, la figure, ou l'empreinte? non: c'est cependant á quoi se reduit le temoignane inmediat de ses sens; mais il en a conclu la bonté de la piece de monnaie, et la consequence, n'étaít pas legitime. La décepcion ne vient pas d'eux, mais de son mauveais raisonnement... Ainsi donc, en distinguant avec soin, ce que nos sens attestent réellement, des consequences que le raisonnement tire de leurtemoignage, on voit s'evanouir une foule des illusions qu'on leur prête et qui ne sont que des erreurs de notre propre jugement.*» Œuvr. compl., edit. cit., t. 4º, pág. 38 et sigs.

juzgar favorablemente de las cosas que amamos, y desfavorablemente de las que aborrecemos.

b) El amor exagerado de otros. La experiencia nos enseña, en efecto, que con facilidad juzgamos verdadero y bueno lo que nos enseñan o afirman los maestros, los amigos, compañeros, &c., y por el contrario, que tenemos cierta propensión a mirar como falsas o malas las cosas que enseñan nuestros enemigos, o los que pertenecen a diferente religión, patria, corporación, estado, escuela, &c. A juzgar por los elogios de algunos escritores antiguos, Aristóteles es el *non plus ultra* de la razón y de la sabiduría humana [13] . Si escuchamos a algunos modernos, especialmente del siglo pasado, no pasa de ser un filósofo vulgar, y casi un mero sofista. Con esta fuente de preocupaciones tiene afinidad

c) El amor desordenado de la antigüedad y de la novedad. Hay algunos que nada hallan laudable ni científico, sino lo que hacían y enseñaban los antiguos, como si la doctrina de éstos hubiera agotado para siempre las fuerzas de la naturaleza humana. Otros, por el contrario, miran con soberano desprecio los trabajos, hechos, y sobre todo la doctrina de los antiguos, como si el mundo todo hubiera permanecido en completa ignorancia de la verdad hasta que ciertos escritores modernos vinieron a disipar las tinieblas en que yaciera sumergido. Y lo más gracioso es que generalmente los que se desatan en diatribas estúpidas contra los antiguos, no han saludado sus obras y carecen de ideas exactas sobre su doctrina y opiniones.

d) Las pasiones o apetitos de la parte sensible son otra de las causas más poderosas, a la vez que más frecuentes, de juicios erróneos y defectuosos. Esta perniciosa influencia de las pasiones se revela y ejerce bajo dos conceptos principales: 1º porque excitan en la voluntad afecciones análogas a las que el sujeto experimenta en la sensibilidad, y por consiguiente oscurecen y perturban el juicio del entendimiento, el cual es arrastrado o impulsado por la voluntad a juzgar de los objetos en armonía con sus afecciones y con las de la sensibilidad; 2º porque la vehemencia de las pasiones, debilita la fuerza propia de la voluntad y del entendimiento, en atención a que la actividad del alma decrece y se debilita con respecto a las facultades del orden intelectual, en proporción de la intensidad con que se aplica a las del orden sensible. Así es que observamos que la ira, el dolor, el deleite, cuando son intensos y vehementes, impiden el desembarazado y libre uso de la voluntad y de la razón [14] .

---

[13]Véase en prueba cómo se expresaba Averroes al hablar de Aristóteles: «*Nullus eorum qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quidquam addidit: nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis.*»

[14]La razón filosófica de este curioso fenómeno la señala santo Tomás con su profundidad y concisión acostumbradas en el siguiente pasaje: «*Quia omnes potentiae animae in una*

3º El entendimiento.

a) La imperfección o limitación de éste, es la primera y acaso principal causa de error y juicios defectuosos. El hombre ocupa el último grado en la escala de los seres inteligentes, cuyo grado es Dios, inteligencia infinita, y como dice con profundo sentido filosófico santo Tomás, posee un entendimiento que es pura potentia *in ordine intelligibili*; porque, en efecto, el entendimiento humano nace privado de todo conocimiento intelectual, pero con capacidad o aptitud para adquirirlos y poseerlos todos. Si a esto se añaden las dificultades que lleva consigo un ingenio tardo, la falta de atención, la debilidad innata y la escasez de la luz del entendimiento, que obliga a ésta a usar de abstracciones y precisiones múltiples para llegar al conocimiento completo de un objeto que no puede abarcar de una sola ojeada, será preciso confesar que la imperfección misma de nuestro entendimiento es origen y ocasión de muchos errores y juicios defectuosos.

b) El abuso de vocablos es también frecuente causa u origen de errores. De aquí las disputas de palabras, la oposición de sistemas y opiniones, más bien aparente que real. El apartarse de la significación recibida y atribuir a las voces sentido arbitrario, es lo que produce confusión en las ideas y los errores consiguientes a aquélla [15] .

c) La educación. Entregados en la infancia en manos y en compañía de criados, mujeres y niños; acostumbrados luego a creer ciegamente lo que los padres y maestros nos enseñan, llegamos a la edad adulta con no pocos juicios, o defectuosos, o formados por lo menos sin discernimiento y sin motivos racionales. De aquí la necesidad de examinar estos juicios, y separar por medio de la reflexión y aplicación de los criterios de verdad, los verdaderos de los falsos, los ciertos de los dudosos, los racionales y fundados de los supersticiosos e infundados.

d) El método inconveniente en los estudios. Bien puede asegurarse que ésta es una de las principales fuentes de error. De cuatro maneras principalmente tiene lugar el método inconveniente de estudios.

1º Por defecto de recta elección, es decir, cuando alguno se dedica a cien-

---

essentia animae radicantur, necesse est quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animae vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat.» Sum. Theol., 1ªp., cuest. 37, art. 1º.

[15] No sin razón escribe Reid a propósito de esta materia: «*Il n'y a point obstacle plus grand aux progrés de la science que l'ambiguité des mots. C'est à elie qu'il faut rapporter, comme à leur source principale, ces sectes qui sur tant de points divisent le monde savant, et ces controverses qui se transmettent d'age en age sans fruit.*» Oeuvr. cit., t. 3º, pág. 1ª.

cias para las cuales no posee aptitud natural; pues es bien sabido que hombres que hacen rápidos progresos en determinadas ciencias ofrecen ineptitud casi completa para otras.

2º Por defecto de orden, como acontece cuando se pasa al estudio de ciencias superiores, sin conocer previamente aquellas sin las cuales no se pueden poseer a fondo las primeras, ni siquiera adquirirlas con mediana perfección. Sin conocer la Lógica que enseña a pensar y discurrir bien, pocos progresos sólidos podrán hacerse en las demás ciencias, así como sin las matemáticas no se pueden adquirir grandes conocimientos en química, astronomía y otras análogas.

3º Por enciclopedismo científico, bajo cuyo nombre queremos significar la opinión y práctica tan generalizadas, por desgracia, de estudiar y enseñar a la vez multitud de ciencias las más diversas y difíciles. A juzgar por el método de estudios que en esta parte se practica, sería preciso pensar que nuestros estudiantes, maestros y literatos, son hombres todos de talento enciclopédico, capaces de conducir de frente todas las ciencias, como si fueran otros tantos san Agustín, santo Tomás o Leibnitz [16].

4º Por el menosprecio de las ciencias metafísicas. La experiencia nos enseña que en nuestros tiempos se descuidan y abandonan casi por completo las ciencias propiamente filosóficas, y principalmente las metafísicas, para entregarse a las utilitarias, como la medicina y el derecho, y más todavía a las que tienen relación inmediata con las artes, la industria y el comercio. Y sin embargo, el hombre no puede ser jamás verdaderamente sabio, ni merecer el dictado de hombre de ciencia, si no posee las ciencias filosóficas y metafísicas, que son como la raíz, la base y la razón de ser de las demás. Por otra parte, la ignorancia y abandono relativo de las ciencias filosóficas y metafísicas, lleva consigo la ignorancia acerca de los grandes problemas religiosos y morales que interesan más de cerca a la humanidad, ignorancia que es fácil observar con frecuencia en los hombres ilustrados y de letras.

[16] De esta confusión y superficialidad de estudios, unidas a una presunción tan generalizada como injustificable, procede ese pedantismo científico, periodístico y social, con que el hombre observador tropieza a cada paso. En libros, en conversaciones, y sobre todo en periódicos, se descubre con frecuencia, notable confusión e inexactitud de ideas, abundando los errores de todo género, sin excluir la parte de formas y de estilo. Estos errores, esa confusión de ideas, esos pensamientos peregrinos y ligeros, esas afirmaciones superficiales, inexactas y contradictorias, son el resultado natural de ese enciclopedismo literario, que se traduce y revela en el prurito pedantesco de hablar de todos los ramos del saber humano, sin poseer a fondo ninguno de ellos. La verdad es que no se puede menos de experimentar cierto sentimiento de repulsión, a la vez que de lástima, viendo a los hombres que pasan por ilustrados, estampar con la mayor serenidad y aplomo, especialmente en los periódicos, errores los más groseros y triviales.

8.10. De la crítica.

Como complemento de lo dicho hasta aquí acerca de los criterios de verdad, sus caracteres y aplicaciones, creemos conveniente exponer algunas nociones acerca de la crítica, en la parte que presenta mayor afinidad con la Lógica, o sea con el oficio y fin de la misma.

Claro es que no se trata aquí, ni de la crítica general, ni de la histórica, ni de la estética, ni de la literaria, sino únicamente de la que pudiéramos llamar crítica hermenéutica, o sea la parte de la crítica histórica y filológica que se refiere al discernimiento o juicio recto acerca de la autenticidad y sentido de los libros pertenecientes a épocas y autores anteriores.

La importancia lógica de poseer algunas nociones y reglas sobre esta materia, se desprende de lo que en páginas anteriores hemos consignado, y la misma experiencia nos enseña, a saber, que la mayor parte de nuestros conocimientos científicos los alcanzamos y poseemos mediante el auxilio de libros escritos por otros; y estos conocimientos no pueden ser seguros y racionales para nosotros, sino con dependencia de su autenticidad y sentido genuino.

8.10.1. Autenticidad de los libros.

Un libro se puede apellidar auténtico en dos sentidos: 1º si es genuino, es decir, si fue escrito realmente por el autor cuyo nombre lleva; 2º si no contiene ninguna mutilación o interpolación. Para discernir y juzgar rectamente acerca de estos extremos, conviene no perder de vista las siguientes reglas:

1ª Si en códices antiguos un libro se atribuye a otro autor diferente, puede tenerse esto por indicio probable de que el libro no es auténtico; a no ser que milite en contra alguna grave consideración. Razón de la primera parte: el testimonio de autores contemporáneos y más próximos a la época del escritor, es preferible, *caeteris paribus*, al de escritores posteriores. Razón de la segunda: puede acontecer que un libro se haya publicado primero sin nombre de autor o con nombre fingido por razones especiales, y que después conste por documentos fidedignos quién fuese el verdadero autor del libro que anteriormente había aparecido anónimo o bajo ajeno nombre.

2ª Un libro reconocido por genuino constantemente por escritores contemporáneos y posteriores, excluye toda nota de suposición. El silencio de algunos contemporáneos, por sí solo, no es suficiente motivo para negar su autenticidad atestiguada por otros igualmente contemporáneos o próximos al autor.

La segunda parte de esta regla tiene relación con lo que se llama argumento negativo en esta materia, acerca del cual conviene tener presente, que

puede tener lugar de tres maneras: 1ª cuando todos los escritores contemporáneos e inmediatos guardan silencio acerca del libro o suceso histórico; 2ª cuando al lado del silencio de algunos contemporáneos, existe el testimonio positivo de otros, también contemporáneos; 3ª cuando el testimonio de los contemporáneos es uniforme y positivo en orden a la sustancia del hecho, pero algunos discrepan o guardan silencio acerca de determinadas circunstancias del mismo. Al profesor pertenece ampliar estas nociones y explicar la fuerza del argumento negativo, según sus diferentes combinaciones.

3ª Cuando un libro contiene sentencias u opiniones contrarias a las contenidas en otras obras genuinas del mismo autor, no debe tenerse por auténtico, o por lo menos, debe sospecharse interpolación, a no ser que conste por otra parte que aquel autor mudó de opinión sobre aquella materia.

4ª Si en una obra se hace alusión o se mencionan cosas o personas posteriores a la muerte del autor a quien se atribuye, se tendrá indicio cierto de suposición o de interpolación.

5ª La diversidad de estilo puede suministrar indicios más o menos probables de falta de auntenticidad.

Digo más o menos probables, porque la diversidad o semejanza de estilo, por sí solas, no bastan ordinariamente para atribuir con seguridad un libro a determinado autor, ya por la dificultad de discernir los estilos de los escritores, ya principalmente porque un mismo autor puede usar de diferente estilo, según la edad, materia, o argumento, objeto, voluntad, &c.

6ª Si en antiguos códices falta algo que se halla en los posteriores, hay indicio probable de interpolación. Si, por el contrario, en los códices antiguos se lee alguna cosa notable que falta en los modernos, habrá indicio probable de mutilación.

7ª Igualmente puede sospecharse interpolación o mutilación, si en alguna obra no se hallan los pasajes citados o transcritos por escritores antiguos, especialmente si éstos son contemporáneos del autor.

Escolio

Un libro puede denominarse apócrifo en tres sentidos: 1º cuando no es canónico, es decir, no pertenece al canon de libros sagrados reconocidos por la Iglesia; 2º cuando contiene narraciones extravagantes o inverosímiles acerca de las cosas de religión y moral cristiana, aun cuando haya sido escrito verdaderamente por los autores cuyo nombre lleva, como sucede con algunos de los que el papa Gelasio llama apócrifos; 3º cuando, o es dudoso, o se ignora completamente el autor del libro.

8.10.2. Hermenéutica.

Para comprender e interpretar convenientemente el sentido de un autor o de sus obras, podrán contribuir las reglas siguientes:

1ª El modo de interpretar las palabras, debe estar en relación con la naturaleza del libro y de su autor.

Claro es que no se deberá interpretar del mismo modo o bajo el mismo punto de vista un libro escrito por un hombre vulgar o ignorante, y el escrito por un profundo filósofo; ni tampoco el libro de un gentil y de un cristiano, un libro perteneciente a la Sagrada Escritura, como un libro puramente humano.

2ª Es útil conocer la lengua en que fue escrito el libro; y las palabras del autor se deben exponer en armonía con las opiniones y afecciones del mismo, y, no, en armonía con nuestros deseos, ni con nuestros sistemas u opiniones.

Cuando se trata de saber y discernir el significado de las palabras de un autor, no debemos atender a lo que nosotros deseamos o nos conviene que signifiquen, sino a lo que realmente quiso significar aquél, atendidas sus opiniones, sistemas, afecciones y demás circunstancias del escritor.

3ª Las palabras de un escritor deben tomarse en el sentido obvio y literal, mientras no se siga algún absurdo o inconveniente, o mientras que no conste por otro camino que fue otra la intención del mismo.

4ª Conviene leer el prólogo del libro y la vida del autor. Porque esta lectura nos suministra datos para conocer las intenciones, opiniones y afecciones del autor, así como la naturaleza y el objeto del libro, cuyo conocimiento facilita su inteligencia.

5ª Si en las obras de un autor encontramos opiniones y doctrinas discordantes o contrarias, deben conciliarse si es posible: de no serlo, se deberá tener como el autor la opinión emitida con posterioridad, especialmente si la emite tratando de la materia *ex profeso*.

Capítulo 9

Del método

Algunos filósofos, y principalmente los antiguos cartesianos, solían escribir largos tratados acerca del método, y en sus obras, aún elementales, la metodología ocupaba gran parte de la Lógica. Sin desconocer la importancia de la materia, nos ceñiremos a las observaciones y doctrinas más importantes y precisas, cual conviene a un tratado compendioso y elemental de Lógica.

9.1. Del método inicial o universal científico.

Observaciones previas.

1ª La palabra método trae su origen de la griega *methodos*, compuesta de *meta*, que significa *en*, y de *hodos* que significa *camino*. De aquí se infiere que el método, considerado etimológicamente, significa la inteligencia o el hombre puesto en el camino de la verdad.

2ª Empero, considerada esta palabra en su significación filosófica, el método puede definirse: el modo de proceder ordenada y rectamente en la investigación y enumeración de la verdad; o en otros términos: el empleo conveniente y racional de los medios adecuados para descubrir con seguridad la verdad y para enunciarla con lucidez y claridad.

3ª El orden o relación natural que la razón humana dice a la verdad, que es su perfección suprema y propia, puede considerarse, o en su principio y origen, según que concebimos que la razón comienza su movimiento hacia la verdad; o en su progreso y desarrollo. De aquí resultan dos especies de método científico, a saber: 1º el método inicial, que se refiere a la inteligencia por parte de lo que pudiéramos apellidar su primer momento racional o científico, según que toma algún hecho o verdad como punto de apoyo y principio de

su movimiento científico; 2º el método de evolución, que corresponde a la inteligencia en el segundo momento, o sea por parte del empleo de los medios adecuados para adquirir con prontitud y seguridad las verdades que tienen enlace directo o indirecto y más o menos inmediato con la que sirve a la inteligencia de punto de partida.

Esto supuesto, y entrando ya en la discusión sobre el método inicial, diremos que las opiniones de los filósofos sobre la materia pueden reducirse a cuatro sistemas, que son el escepticismo, el psicologismo, el ontologismo y el dogmatismo.

a) El escepticismo pretende que al hombre no es dado llegar a la posesión de la certeza científica sobre ningún objeto. Esto vale tanto como decir que no existen en realidad, ni el método inicial, ni menos el evolutivo, y más bien que un sistema determinado sobre el método inicial o universal de la ciencia, puede apellidarse la negación de todo método científico.

b) El psicologismo afirma que el origen y razón primera de la ciencia son los hechos de conciencia, o sea el yo con sus fenómenos y actos. Así es que pudiera llamarse también subjetivismo o método iniciales subjetivo.

Pueden distinguirse tres especies o fases de psicologismo: 1ª el trascendental, que también se puede llamar absoluto y panteísta, o sea el egoísmo de Fichte, según el cual el yo es el origen, no solo de la ciencia, sino de toda realidad; 2ª el sensismo, que hace proceder de los sentidos y sensaciones la ciencia, como de su causa única; 3ª el psicologismo tradicionalista, para el cual la ciencia trae su origen y firmeza científica del consentimiento y enseñanza de los hombres.

Ya dejamos refutados el tradicionalismo y el sensismo; y por lo que hace al psicologismo trascendental, demostraremos su falsedad en la ideología.

c) El ontologismo pretende que el origen de la ciencia en el hombre es una intuición más o menos inmediata y directa del mismo Dios, como primer ser y causa de los seres. Aunque en la ideología nos ocuparemos más detenidamente de este sistema, bastará para reconocer su inexactitud, tener presente que esa intuición de Dios y de las cosas en Dios, es una hipótesis puramente gratuita, toda vez que la conciencia nada nos dice sobre su existencia, o mejor dicho, atestigua que no existe semejante intuición, y que al conocimiento más o menos perfecto que poseemos acerca de Dios, llegamos, no por intuición, sino por medio del raciocinio.

d) El dogmatismo, finalmente, afirma que el origen propio de la ciencia humana son ciertas verdades de evidencia inmediata, que el entendimiento percibe con toda claridad desde los primeros momentos que ejercita y aplica su actividad, verdades que por lo mismo pueden decirse connaturales y virtualmente innatas al hombre, cuya razón o inteligencia es por su misma naturaleza una participación de la luz increada; una semejanza de la verdad

increada que resplandece en nosotros, según la expresión profundamente filosófica de santo Tomás: «*participatio quaedam luminis increati; similitudo increate veritatis in nobis resultatis.*» Estas verdades constituyen lo que se llama primeros principios de las ciencias. Y he dicho que son el origen propio de la ciencia, para excluir los sentidos, que pueden apellidarse ocasión y origen remoto de la misma, o mejor dicho, de los conocimientos intelectuales en general; porque el científico, o sea la ciencia, como ciencia, no existe sino como aplicación racional de los primeros principios.

Tomado el dogmatismo en el sentido que acabo de indicar, constituye, en nuestra opinión, el verdadero método inicial de la ciencia. En efecto, este modo de explicar el origen de la ciencia humana se halla en relación y armonía con la naturaleza de ésta; pues es sabido que la ciencia, como tal, tiene por objeto las cosas universales y necesarias, y no las singulares y contingentes.

Por otra parte, es indudable que la ciencia se forma y desarrolla en nosotros, ya deduciendo de los primeros principios verdades particulares contenidas en ellos, ya aplicándolos por medio del raciocinio a los hechos y fenómenos singulares, tanto internos como externos, sensibles e inteligibles: lo cual vale tanto como decir que todo conocimiento científico, en cuanto tal, depende y radica en las verdades de evidencia inmediata que llamamos primeros principios. Una verdad o conclusión cualquiera, en tanto puede apellidarse científica, en cuanto conocemos que tiene conexión necesaria con algún primer principio, o como dice santo Tomás, «*ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur.*» Con razón, pues, dijo el mismo santo Tomás, usando de una expresión tan exacta como gráfica, que los primeros principios son «*quaedam seminaria scientiarum.*»

Corolarios

1º Luego no sin razón hemos establecido antes, que el criterio fundamental, último, y en cierto modo universal de la verdad, es la evidencia considerada ontológicamente. Porque la evidencia, en este sentido, es inseparable de los primeros principios con los cuales se identifica objetivamente.

2º Luego puede admitirse, en algún sentido o bajo algún punto de vista, que en la teoría de santo Tomás, la intuición de Dios es el principio y origen de la ciencia. Efectivamente: en la teoría del santo Doctor, la primera verdad racional y científica que percibe nuestro entendimiento, es la verdad de los primeros principios, y esto por medio de una percepción y juicio espontáneo e intuitivo. No siendo, pues, otra cosa estos primeros principios que cierta impresión de las ideas divinas, y como una derivación o participación de la verdad increada, «*quaedam impressio veritatis primae*», es lógico el deducir que el primer acto intelectual del hombre en orden a la verdad científica,

es una intuición de Dios, no inmediata y directa, como quieren los partidarios del ontologismo, sino mediata e indirecta en los primeros principios, los cuales contienen y expresan relaciones necesarias de ciertas ideas divinas y universales, que sirven de principio y de base al movimiento científico de la razón humana [1].

3º Luego la ciencia humana consta de dos elementos, uno racional e ideal, y otro singular o empírico. Los primeros principios constituyen el primero de estos elementos: los hechos o fenómenos singulares y sensibles, tanto externos como internos, constituyen el otro. De la combinación racional de estos dos elementos, y de su comparación por medio de las diversas formas del raciocinio, resulta la ciencia humana.

9.2. Del método cartesiano.

Observaciones.

1ª En consonancia con la arrogante pretensión de que hizo alarde más de una vez sobre dotar al género humano de una filosofía completa, «*integrum philosophiae corpus humano generi darem*», Descartes quiso inventar también un nuevo método filosófico, llevado sin duda de su idea favorita y nada modesta, de presentarse al mundo como el inventor de la verdadera filosofía, y sobre todo de romper y despreciar todas las tradiciones de la filosofía cristiana [2] : pensamiento tan inmodesto como anticristiano, que ha servido de

[1] Así es que santo Tomás apellida algunas veces visión o intuición el acto con que conocemos los primeros principios. «*Et ideo*», dice hablando de este conocimiento de los primeros principios, «*praedicta cognitio intellectus, vocatur visio.*»

[2] No sin razón se ha observado por muchos y notables escritores, que Descartes, al inventar su nuevo método filosófico, no hizo más que trasladar al terreno de la filosofía el principio fundamental del protestantismo, o sea el libre examen privado o individual, negando todo valor a la tradición y a la enseñanza de los antiguos. No hay que extrañar, por lo tanto, que así como del principio fundamental de Lutero ha nacido lógicamente esa multitud de herejías y errores religiosos que registra la historia eclesiástica, así también de la filosofía cartesiana y de su método ha nacido la mayor parte de esos sistemas filosóficos, tan absurdos como contrarios a la moral y la religión, que la historia de la filosofía, posterior a Descartes, nos presenta en la Europa. Entre los muchos testigos de mayor excepción, que en comprobación de esto pudiéramos citar aduciremos solamente dos, nada sospechosos por cierto en la materia, puesto que los dos ensalzan a porfía a Descartes y sus doctrinas. Sea el primero Cousin, el cual confiesa paladinamente que de la filosofía de Descartes, salieron por una parte el idealismo de la escuela alemana, y por otra el sensualismo inglés y francés. El segundo es Tenneman, el cual 1º elogia a Descartes porque contribuyó eficazmente a destruir y borrar la diferencia o distinción entre el sobrenaturalismo y el racionalismo; 2º afirma y reconoce que la filosofía de Descartes sirvió a Espinosa para desenvolver la

base y de punto de partida para el movimiento irreligioso que viene saturando de errores la filosofía moderna.

2ª Este nuevo método del filósofo francés se reduce a la duda universal y completa acerca de todos los conocimientos adquiridos de antemano, o sea hasta el momento en que se comienza a dudar de todo, sin excluir las percepciones de los sentidos, ni los primeros principios: de manera que, según Descartes, no podemos conocer con certeza cosa alguna, sino bajo la condición de dudar primero de todo.

3ª Esta duda es posible y aplicable a todas las cosas y verdades, exceptuando únicamente los hechos o fenómenos de conciencia, o mejor dicho, el pensamiento, acerca de cuya existencia no es posible la duda. De aquí se infiere que el primero y único juicio absolutamente cierto para el hombre, es el siguiente: «yo pienso, luego soy», y que de él únicamente se deriva la certeza de todas las verdades científicas.

Tesis 1ª: La duda cartesiana es imposible, y además inútil para el fin que su inventor se propuso.

Prueba la 1ª parte. La duda que constituye el método cartesiano, según su autor, debe ser universal, de manera que se extienda a todas las cosas, excepto la existencia del propio pensamiento; es así que semejante duda es imposible: luego, &c. Prueb. la men. Repugna la existencia simultánea en el entendimiento de la evidencia inmediata acerca de una verdad, y de la duda acerca de la misma: luego siendo los primeros principios verdades evidentes con evidencia inmediata, repugna toda duda acerca de los mismos. Y ciertamente que no sería fácil a Descartes persuadir a hombre alguno racional, que puede dudar de la verdad del principio de contradicción, o que la certeza que posee acerca del mismo es inferior a la que posee acerca de su pensamiento.

Este raciocinio puede aplicarse igualmente a ciertos conocimientos adquiridos inmediatamente por los sentidos. Cuando toco y veo esta mesa, y observo que otros hombres la tocan y perciben del mismo modo que yo, tan cierto estoy de que existe esta mesa, como de que pienso y existo.

Para reconocer como verdadera la segunda parte de la tesis, bastará tener presente que el fin intentado por Descartes por medio de la duda universal, es abandonar y reformar los juicios falsos formados en virtud de la educación, enseñanza, costumbres, &c.: es así que para conseguir este fin es completa-

idea fundamental de su sistema; añadiendo, en fin, que la teoría panteísta de Espinosa fue preparada por Descartes. «*Cette théorie remarquable, preparée par Descartes, suivant laquelle il n'existe qu'une substance. Dieu, l'etre infini avec ses atributs infinis d'etre infini avec ses attributs infinis d'etendue et de penseé.*» Cousin, Cours de 1828, lec. 13ª, Tennemann, Manuel de l'Hist. de la Philos., edic. 1839, t. 2º, pág. 94 y sigs.

mente innecesario y superfluo dudar de los primeros principios, puesto que con respecto a éstos no cabe falsedad de juicio; y, lo que es más todavía, esta clase de verdades, lejos de favorecer los falsos juicios o preocupaciones, más bien se oponen a ellos: luego la duda universal es inútil y supérflua para conseguir el fin que su inventor y preconizador se propone.

Tesis 2ª: El método cartesiano, sobre ser contrario a la recta razón y a la religión, es incapaz de fundar y establecer la certeza científica.

Prueba la 1ª parte. En primer lugar lo dicho en la tesis anterior demuestra bien claramente lo irracional y absurdo de esa pretendida duda universal. Añádase a esto, que la duda universal de Descartes se reduce en el fondo a dudar de la legitimidad de las facultades o fuentes de conocer, haciendo excepción en favor de la conciencia, excepción completamente gratuita, toda vez que no existe ninguna razón de preferencia o de mayor legitimidad para la facultad de conocer que llamamos conciencia, que para los sentidos externos y para la inteligencia o razón, con respecto a sus objetos propios. ¿Será, por ventura, que cuando la conciencia nos dice que pensamos, merece mayor crédito que el entendimiento cuando nos dice que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo [3] , o que los sentidos, cuando nos testifican que tenemos un cuerpo con tales miembros, que existe realmente la mesa que tocamos y vemos, y con nosotros otros hombres?

La 2ª parte de la tesis es un corolario legítimo y una deducción necesaria de lo que dejamos consignado. Porque es incontestable, que si podemos y debemos dudar de la legitimidad de las facultades cognoscitivas con que Dios nos ha dotado, y principalmente del entendimiento y de los sentidos, la ciencia humana desaparece por completo y es hasta inconcebible, puesto que la ciencia humana no pude existir, como tal: 1º sin los primeros principios que constituyen su base y su elemento fundamental, y, lo que es más aún, que contienen la razón suficiente de la certeza racional o científica; 2º sin los

[3]El mismo Tomás Reid, a pesar de su predilección por las doctrinas cartesianas y de su admiración hacia su autor, no pudo menos de reconocer la exactitud y verdad de las observaciones indicadas. He aquí sus palabras: «*Il est étrange que Descartes qui se sentait obligé de croire au temoignage de sa conscience, ne se sentit pas obligé de croire également au temoignage de ses sens, de sa memoire et de sa raison: qu'etant assuré qu'il raisonnait et doutait, il ne le fût pas que deux et trois font cinq, et que le somenteeil est different de la veille... Il est difficile d'imaginer contre la veracité de nos autres facultés une objeción qui n'atteigne pas également la conscience, et quiconque se méfie du jugement et de la raison que Dieu lui a donés, est condamné á rester dans son scpticisme jusq' á ce que Dieu lui acienciaorde de nouvelles facultés pour juger les anciennes.*» Oeuvres compl., t. I, cap. último.

datos y hechos singulares suministrados por los sentidos, y que constituyen otro elemento indispensable de la ciencia humana.

Segunda prueba. El testimonio de la conciencia es puramente interno por su naturaleza, y se halla limitado a los fenómenos subjetivos. Empero la ciencia se refiere más principalmente al orden objetivo: ciertamente, el que emprende investigaciones científicas acerca de Dios, del mundo, del hombre, &c., no busca, ni se contenta con saber lo que aparece en su conciencia acerca de los mismos, sino cuando conoce su valor objetivo. Igualmente, el que afirma científicamente que el alma racional es inmortal, no pretende afirmar solamente que así le parece o que así se representa en su conciencia, sino que así es en realidad e independientemente de la conciencia. Luego el método cartesiano, al exceptuar únicamente la conciencia de la duda universal, cierra el camino a la certeza objetiva y científica, y lo abre a un escepticismo casi universal.

Escolio

Algunos escritores cartesianos, reconociendo, sin duda, cuán absurda, inútil y peligrosa es la duda universal de su corifeo, negaron que éste extendiera su duda metódica a los primeros principios, al testimonio de los sentidos, o a otros objetos de análoga evidencia y certeza, afirmando a la vez que el método de Descartes exige únicamente que no demos asenso cierto a ninguna proposición, si no es evidente por sí misma, o si no tiene conexión necesaria con otra evidente. Esto vale tanto como decir que el método de Descartes y su famosa duda, después de meter tanto ruido en el mundo, se reduce a una verdad vulgar y reconocida por todos los filósofos. Empero la verdad es que Descartes entendía su duda metódica de una manera muy diferente, y para convencerse de ello bastará tener presentes los siguientes pasajes, entre otros muchos que se pudieran citar. «*Pensaré*», dice, «*que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas, no son más que ilusiones de los sentidos*». «*Se debe dudar*», añade en otra parte, «*de las demás cosas que antes tuvimos por muy ciertas, aun de las demostraciones matemáticas, y hasta de los principios que hasta ahora pensamos que son per se nota.*»

Objeciones

Obj. 1ª Para desterrar las preocupaciones o falsos juicios, conviene separar lo falso de lo verdadero, lo incierto de lo cierto; es así que esto solo se consigue por medio del método cartesiano, o duda universal: luego, &c. Prueb. la men. Este método exige que no demos asenso a cosa alguna sin

examinar los fundamentos de este asenso; es así que esto lleva consigo la necesidad de dudar de todo antes de asentir: luego, &c.

Resp. Hay ciertas cosas a las cuales el entendimiento asiente en virtud de una especie de intuición, que abraza simultáneamente la verdad y los fundamentos o motivos que obligan al asenso. Tal sucede con ciertas percepciones de los sentidos externos y con las verdades de evidencia inmediata o primeros principios, con respecto a los cuales la misma verdad que se presenta al entendimiento con toda claridad, determina el asenso de éste. Así, pues, con respecto a esta clase de verdades, es falso que el entendimiento necesite ni deba examinar los fundamentos o motivos de asenso antes de asentir. Ahora, si se trata de verdades de evidencia mediata, o de hechos y fenómenos que no sean claros, fáciles y evidentes por sí mismos al entendimiento, será exacto el decir que éste debe examinar previamente los fundamentos de asentir y disentir. Pero esto no es ningún descubrimiento nuevo de Descartes, sino una verdad de sentido común, reconocida por toda filosofía racional. En términos de escuela se puede distinguir la menor. Es útil no asentir antes de examinar los fundamentos para separar lo verdadero de lo falso, &c.: si se trata de proposiciones evidentes por sí mismas con evidencia inmediata, o de objetos sensibles, claros y manifiestos por medio de los sentidos, neg. si se trata de objetos o proposiciones no evidentes, conc.

Obj. 2ª Replícase: Vemos que los filósofos algunas veces disputan y raciocinan acerca de los primeros principios: luego son susceptibles de examen por parte de sus fundamentos, y por consiguiente de duda.

Resp. Si se exceptúan los escépticos absolutos, es inexacto que los filósofos disputen acerca de los primeros principios en sí mismos, o sea por parte de su verdad. Cierto que algunas veces raciocinan y hablan de ellos; pero es, o bien para poner de manifiesto su importancia y aplicaciones científicas, o bien con el objeto de manifestar su enlace y relaciones con otras verdades, o finalmente, para que los ignorantes puedan penetrar mejor la verdad e importancia de algunos principios menos claros y evidentes para el vulgo de los hombres. En términos de escuela. Disputan o raciocinan sobre los primeros principios, «*ut ipsorum utilitatem scientificam, ac nexum cum alismos veritatibus ostendant conc. quoad ipsorum veritatem, subdist. ut hanc veritatem quandoque alismos patefaciant, conc. ut eam ipsi certo assequantur, neg.*»

Obj. 3ª El hombre se engaña muchas veces: luego puede engañarse siempre, y por consiguiente conviene dudar y examinar los fundamentos antes de asentir. La consecuencia parece legítima; porque si no hay inconveniente o repugnancia en que el hombre yerre cinco, ocho, veinte veces, &c., tampoco debe haberla en que se engañe o yerre siempre.

Resp. Se debe negar la consecuencia; en primer lugar porque si el hombre pudiera errar siempre, en la hipótesis de no examinar metódicamente los fun-

damentos para asentir o disentir, siendo moralmente imposible a la inmensa mayoría de los hombres verificar este examen y duda metódica, la humanidad en su inmensa mayoría estaría condenada a la posibilidad de errar siempre, o sea en todos sus juicios, lo cual repugna al sentido común, no menos que a la providencia y sabiduría de Dios.

En segundo lugar, semejante consecuencia solo podría presentarse con apariencias de legitimidad, si todos los juicios del hombre versaran sobre objetos no manifiestos por su naturaleza, o sobre verdades de evidencia mediata solamente. Empero, desde el momento que nos vemos precisados a admitir que entre nuestros juicios hay algunos que se refieren a objetos evidentes y manifiestos por la percepción de los sentidos externos, y a verdades de evidencia inmediata, se reconoce con toda claridad que semejante consecuencia es absurda o ilegítima.

9.3. Del método analítico y sintético.

Los filósofos posteriores a Descartes solían escribir largos tratados en la Lógica, acerca del método analítico y sintético. Nosotros, atendiendo a la brevedad que exige esta obra, condensaremos en los siguientes puntos las observaciones más importantes y necesarias para el conocimiento y uso del conveniente método científico de evolución.

1º Toda vez que análisis equivale a descomposición, y síntesis a composición, llamaremos método analítico al que procede descomponiendo los compuestos reales, o racionales e ideales, en sus partes o elementos simples; y método sintético el que procede de lo simple o general a lo compuesto y particular. Así es que puede decirse que estos dos métodos corresponden a los dos géneros de raciocinio que convienen al entendimiento humano, o sea la inducción y la deducción.

Cuando nuestra razón procede por medio de la inducción, de lo compuesto a lo simple, de lo particular a lo universal, de los fenómenos y hechos a las leyes y causas que los rigen y producen, funciona con sujeción al método analítico: cuando, por el contrario, procede o desciende de lo simple a lo compuesto, de lo universal a lo particular, de las leyes de la naturaleza y de los principios generales de la razón a los hechos singulares o a las verdades particulares, entonces la razón funciona por medio del método sintético. Ya dejamos indicado que el análisis y la síntesis, si se refieren a la descomposición y composición real de los objetos, se denominan reales u objetivas: si se refieren a la descomposición y composición de los conceptos, o a la aplicación de los principios a las conclusiones, se deberán denominar racionales o ideales

y subjetivas.

2º Suelen decir algunos que para descubrir e investigar la verdad debe hacerse uso del método analítico, al paso que para enseñarla a otros conviene usar el sintético: así es que éste suele denominarse método de enseñanza, y el primero método de invención. Para nosotros semejante opinión es inexacta y errónea, si se toma en sentido exclusivo; porque la verdad es que tanto para el descubrimiento como para la enseñanza de la ciencia, conviene hacer uso simultáneamente de las dos especies de método, y por consiguiente deberíamos decir que el método de evolución científica es mixto de analítico y sintético. Sin embargo, puede concederse que el método sintético debe predominar generalmente en la enseñanza de la verdad, y el analítico cuando se trata de su descubrimiento.

3º Fácil es reconocer, por lo aquí expuesto, que uno y otro método, como procedimientos o instrumentos científicos, se hallan sujetos a ciertas leyes o reglas comunes, sin perjuicio de las especiales o propias a cada uno. Las principales son:

A) Leyes comunes al método sintético y analítico.

1ª Conviene presentar con precisión y claridad la cuestión y objeto que se trata de dilucidar, y declarar o definir las palabras oscuras. De esta manera se facilita y prepara el camino para llegar al conocimiento racional del objeto o controversia, y sobre todo se evitan las cuestiones de nombre.

2º Se debe fijar la atención en el objeto o cuestión que se trata de conocer, apartándola cuanto sea posible de los demás objetos. La pluralidad de objetos debilita necesariamente la intensidad de la atención con respecto a cada uno en particular. Téngase presente el adagio filosófico: «*pluribus intentus minor est ad singula sensus.*»

3ª El examen de un objeto y la investigación de la verdad, deben comenzar por las cosas más fáciles o conocidas de antemano. El procedimiento natural de nuestro entendimiento en la investigación y descubrimiento de la verdad, es un procedimiento gradual y sucesivo, el cual exige naturalmente que se proceda de lo fácil a lo difícil, de lo conocido a lo desconocido.

4ª Los medios e instrumentos para llegar al conocimiento de una verdad, deben estar en relación con la naturaleza y condiciones del objeto que se trata de conocer. Ésta es acaso la regla más importante en esta materia: los medios y caminos para llegar a la verdad son diferentes, como lo son también las clases de objetos y verdades. Si se trata, por ejemplo, de hechos o fenómenos singulares, deberemos echar mano de la observación, de la experiencia y de la inducción. Si se trata de verdades más o menos generales, el raciocinio y la deducción constituyen el camino ordinario para llegar a ellas. Si se trata de objetos y verdades relativas a las bellas artes, deberemos tomar en cuenta las funciones de la imaginación. Si se trata, por el contrario, de

objetos puramente espirituales e inteligibles, será conveniente prescindir de las representaciones de la imaginación, y atender a las concepciones de la razón pura.

B) Reglas del método analítico.

1ª Antes de emprender el examen y resolución de una cuestión, es preciso darse cuenta de la naturaleza de la misma. Acerca de un mismo objeto podemos examinar y tratar de descubrir, o bien su esencia, o bien sus propiedades y atributos, o bien sus relaciones especiales con otros seres, &c. Fijando de antemano el término u objeto del examen analítico, es más fácil no extraviarse en el camino.

2ª Conviene descomponer la cosa u objeto de que se trata en sus partes, elementos o principios. Ya dejamos indicado arriba, que ésta descomposición puede ser real y física, o racional e ideal, según sea el objeto de que se trate. Conviene además cuidar de que esta descomposición se verifique guardando las reglas de la división, para evitar la confusión.

3ª Al examinar los elementos o partes de un objeto, debe hacerse de manera que no se pierdan de vista sus relaciones entre sí y con respecto al todo que de su unión resulta. El que considerase aisladamente las partes de un objeto, sin atender ni considerar las relaciones de unas con otras y con el todo, se expondría indudablemente a formar ideas inexactas y erróneas sobre aquél objeto.

C) Reglas para el método sintético.

1ª Conviene exponer de antemano los principios, nociones, definiciones de palabras y de cosas, que sean necesarias y convenientes para esclarecer la cuestión y facilitar su conocimiento.

2ª En cualquiera ciencia o tratado se deben exponer las verdades y cuestiones más generales, antes de descender a las particulares y concretas. La razón de estas dos reglas se halla en la naturaleza misma del método sintético, al cual pertenece, según queda indicado, descender de lo universal a lo particular, &c.

9.4. Algunos métodos especiales.

Para auxiliar y dirigir al entendimiento en orden a adquirir la verdad, conviene saber leer, o tener método conveniente de lectura, y nociones acerca de lo que se llama método matemático y método escolástico.

A) Método de lectura.

La lectura y estudio de los libros conducen al conocimiento de la verdad, si se observan estas dos reglas fundamentales: 1ª leer los mejores autores

sobre cada materia o ciencia; 2ª leer y estudiar estos libros de tal modo que se penetre el sentido de sus autores. Como aplicaciones de estas dos reglas fundamentales, se deben tener presentes las siguientes:

1ª Prefijar las ciencias a que debemos dedicarnos y establecer el orden conveniente entre las mismas. Procediendo bajo el supuesto innegable de que el hombre no puede abarcar todas las ciencias, ni siquiera muchas a la vez, debe preferir y dedicarse a aquellas que se hallen en relación con su aptitud natural, necesidades, estado y demás condiciones personales. La segunda parte de la regla exige, que después de elegir o prefijar las ciencias a que debemos dedicarnos, no las acometamos todas simultáneamente, y sobre todo que se guarde el orden conveniente, ya sea no abarcando muchas a la vez, ya también estudiando primero aquellas que abren el camino y son indispensables para otras.

2ª Sobre cada ciencia se deben escoger los mejores autores y los libros más útiles. Esta regla, aunque de la mayor importancia, lleva consigo gran dificultad práctica, principalmente respecto de los jóvenes estudiantes que carecen de los elementos o datos necesarios al efecto. Para suplir de alguna manera y con la mayor seguridad posible esta falta de criterio propio, deberán: 1º consultar a los hombres doctos en aquella ciencia cuyo estudio desean; 2º preferir los libros y autores que generalmente son tenidos por excelentes en aquella materia.

3ª La lectura debe hacerse con ánimo libre de preocupaciones o juicios anticipados sobre el autor y sus opiniones.

4ª Se debe procurar penetrar los principios e ideas fundamentales del autor sobre la materia, lo cual sirve para comprender su sentido en los pasajes oscuros o difíciles: ayudará también mucho hacerse cargo del sentido o significación que el autor atribuye a ciertos términos.

5ª La lectura debe ir acompañada de reflexión y meditación. Sabido es que los que devoran, como se dice vulgarmente los libros, es poco el fruto que sacan de la lectura, si se trata de obras científicas; y en general, la lectura precipitada y sin reflexión, suele dar origen a ideas confusas e inexactas.

B) Método matemático.

Lo que constituye el carácter propio de este método, es establecer al principio: 1º definiciones claras de nombres y de cosas; 2º principios o axiomas de fácil percepción y de evidencia inmediata; 3º postulados, es decir, ciertas proposiciones cuya verdad, o se percibe fácilmente o se supone; 4º disponer y ordenar las conclusiones y sus demostraciones, de modo que se descubra con toda evidencia su enlace y conexión con alguno de los principios, postulados o definiciones que se establecieron de antemano.

Este método, aunque muy científico de su naturaleza, y conveniente en las ciencias matemáticas, no puede aplicarse con rigor a todas las ciencias; porque

muchas de éstas no permiten su aplicación, al menos completa y rigurosa. Pretender aplicar el método matemático a la física experimental, a la ética, a la medicina, &c., sería desconocer las condiciones y la naturaleza de estas ciencias, muy diferentes de las que convienen a las ciencias matemáticas. El método de una ciencia debe hallarse en relación con la naturaleza, objeto, fuentes, principios y demás condiciones peculiares de la misma.

C) Método escolástico.

El modo general de proceder, según el método escolástico, es: 1º presentar nociones generales, tanto doctrinales como históricas, acerca de la materia que se trata de dilucidar; 2º exponer y fijar el sentido de los términos oscuros, o de múltiple significación; 3º presentar, y en caso necesario, exponer los principios, nociones o verdades establecidas previamente, que tienen relación más o menos inmediata y directa con la cuestión que se trata de resolver; 4º enunciar con claridad la proposición y probarla, bien sea con verdaderas demostraciones, bien sea con argumentos probables, según lo permita su naturaleza; 5º proponer y resolver las dificultades y objeciones contra la proposición y sus pruebas; 6º servirse al efecto ordinariamente de la forma silogística.

A poco que se reflexione sobre los caracteres principales de este método, será fácil reconocer: 1º que no se distingue en el fondo del método general científico de evolución, o sea del método mixto de analítico y sintético; 2º que su empleo será muy conveniente y oportuno en las obras elementales, las cuales por medio de este método facilitarán su inteligencia a los principiantes, y conciliarán la claridad con la brevedad y concisión; 3º que en las obras no elementales y extensas, especialmente si tratan de filosofía o teología, será conveniente hacer uso parcial del mismo en mayor o menor escala, según el objeto de la obra, la clase de lectores, la extensión y naturaleza de la materia y demás condiciones especiales. Por regla general, en esta clase de obras será conveniente usar del método oratorio, en cuanto a la forma externa, combinando con ésta, en cuanto sea posible, el fondo, y por decirlo así, el espíritu, del método escolástico.

Escolio

De lo arriba consignado se desprende que para todo hombre de criterio científico es innegable la utilidad y hasta necesidad, con respecto a ciertas obras y materias, no solo del método escolástico en general, sino de la forma silogística. Mas no por eso pretendemos aprobar la práctica de algunos escolásticos antiguos, cuando encadenaban silogismos y silogismos sin fin, o amontonaban argumentos en que abundaban más las sutilezas y cavilaciones, que las objeciones de verdadera importancia científica. Verdad es que estos

excesos y otros análogos de algunos escolásticos, no excusan, ni menos justifican el menosprecio con que muchos modernos hablan de los escolásticos, de su método y de sus obras, que probablemente nunca leyeron. No debe confundirse el método escolástico con el abuso del mismo; y debe distinguirse entre escolásticos y escolásticos. El que desconociera el método científico de los grandes escolásticos de los siglos XIII y XVI, daría muy pobre idea de su criterio literario, y revelaría completa ignorancia acerca de la historia de las ciencias.

Parte III

Psicología empírica

Tomada en su significación etimológica, la Psicología es la ciencia del espíritu o del alma espiritual, toda vez que se compone de las dos palabras griegas *psyche*, que significa espíritu, alma, y *logos*, que significa tratado. Con relación a su objeto y en el sentido filosófico de la palabra, la Psicología es la ciencia que trata de la naturaleza, atributos, facultades y operaciones del alma humana. El conocimiento racional de ésta, según que se puede adquirir mediante la observación de sus actos y fenómenos, constituye lo que suele apellidarse Psicología empírica o experimental: el conocimiento racional o científico del alma humana que se adquiere por medio del raciocinio, suele apellidarse Psicología racional, y también trascendental.

De estas nociones se infiere:

1º Que la Psicología empírica y la racional no se distinguen entre sí de una manera esencial o sustancial, puesto que tienen el mismo objeto y los mismos principios generales.

2º Que se diferencian o distinguen accidentalmente; en primer lugar porque la empírica se sirve principalmente de la observación psicológica, pero sin excluir enteramente el raciocinio, al paso que la racional se sirve en primer término del raciocinio, y como en segundo término de la observación de los actos u operaciones del alma. En segundo lugar, la empírica se limita en cierto modo al conocimiento y clasificación de las facultades del alma, sin extender sus investigaciones de una manera preferente y directa a la esencia y atributos del alma; al paso que la racional, examina e investiga de un modo especial y preferente los problemas relativos a la esencia, atributos, origen, &c., del alma humana.

3º Que en realidad la Psicología, como ciencia completa y verdaderamente filosófica, abraza la racional y la empírica, porque no puede ser completa si no abraza igualmente el objeto peculiar o preferente de las dos, y si no emplea simultáneamente la observación de los fenómenos psicológicos y el raciocinio, la inducción y la deducción.

En atención a esto, nosotros dividiremos la Psicología en dos secciones, tratando en la primera las cuestiones que atañen más directamente a la Psicología empírica, y en la segunda las que suelen considerarse como peculiares de la racional.

Capítulo 10

Facultades y operaciones del hombre consideradas en general

10.1. Clasificación general de las facultades del hombre.

La experiencia nos enseña que el hombre se halla dotado de una actividad que se manifiesta y revela por medio de potencias y funciones múltiples y diferentes entre sí. Observamos en el hombre la facultad de moverse localmente por sí mismo sin necesidad de recibir ningún impulso extraño, la facultad de nutrición, que se manifiesta con varias funciones que guardan analogía con las que observamos en los cuerpos dotados de vida vegetativa, la facultad sensitiva, que también se manifiesta por medio de variedad de funciones análogas a las de los animales, la facultad de pensar y la facultad de apetecer o de amar y de aborrecer con sus varias manifestaciones y modos.

De aquí inferían, no sin fundamento, los escolásticos y santo Tomás, que las potencias o facultades vitales del hombre se pueden reducir a cinco géneros, que son: facultad o potencia locomotriz, vegetativa, sensitiva, apetitiva e intelectiva.

Esta clasificación de las potencias vitales, por lo mismo que es genérica, no excluye la multiplicidad y variedad específica de las mismas, y mucho menos la multiplicidad y variedad de funciones y actos. Así la facultad o género vegetativo, incluye la generativa y la nutritiva, el género sensitivo incluye los sentidos externos y los internos, &c.

Si la facultad sensitiva se toma en cuanto sirve para conocer, o sea como facultad de conocimiento, excluyendo la parte apetitiva o afectiva, no habría inconveniente en reducir a cuatro los géneros de potencias vitales,

comprendiendo los sentidos y el entendimiento bajo la denominación de facultad cognoscitiva.

Esta división de las potencias vitales que la experiencia y la observación nos demuestran en el hombre, se halla en completa armonía con la naturaleza de éste y con sus necesidades físicas, morales o intelectuales. Por medio de las potencias pertenecientes al género vegetativo, el hombre produce o propaga, conserva o desarrolla su ser; por medio de los sentidos conoce y procura las cosas necesarias y útiles a su conservación; por medio de la facultad locomotriz ejecuta los movimientos necesarios para evitar las cosas contrarias y entrar en posesión de las útiles; por medio del género intelectivo conoce la verdad, conocimiento que constituye su mayor perfección como ser racional; por medio del apetito se inclina y elige el bien, rechaza y aborrece el mal.

10.2. Distinción de las facultades.

Aunque todos, o la mayor parte de los filósofos, convienen sustancialmente en la clasificación de facultades o potencias del hombre que dejamos consignada, no sucede lo mismo con respecto a la distinción de las mismas, ya con relación a la esencia del alma, ya comparándolas entre sí. No solamente los panteístas, que propenden por la naturaleza de su sistema a negar la distinción real de los seres, sino la mayor parte de los filósofos modernos, sin excluir algunos de los que hacen profesión de seguir las tradiciones de la filosofía escolástico-cristiana, adoptan la antigua opinión de los nominales, negando toda distinción real entre las facultades o potencias vitales del hombre que radican y proceden del alma racional [1] .

Expondremos nuestra opinión sobre la materia en las siguientes tesis.

Tesis 1ª: Las potencias o facultades del alma racional se distinguen de la esencia y sustancia de ésta con distinción real.

Pruebas o razones

1ª El alma racional, considerada en su esencia y sustancia, está siempre

[1] «*Nimirum*», escribe el P. Cuevas, «*una eademque vis est qua anima actus cujuscumque generis exercet: facultates vero, quas ipsi tribuimus, solius mentis conceptibus secernuntur.*» Pocos filósofos y teólogos de nota encontrará el P. Cuevas, lo mismo en su Orden que en las demás, que hayan sentado semejante doctrina. La facilidad con que se aparta del común sentir de los escolásticos, sería, no obstante, disimulable, si hubiera aducido sólidas razones para adoptar esta opinión.

en acto, y es una actualidad vital, puesto que necesaria y esencialmente constituye al hombre en que se encuentra ser viviente actualmente. Luego si las potencias no se distinguieran realmente de la esencia del alma, estarían siempre en acto, o sea en actual ejercicio con respecto a lo que le corresponde por su misma esencia y sustancia, que es el hacer y constituir al ser viviente. La experiencia interna nos manifiesta que nuestras potencias o facultades vitales no siempre se hallan en actual ejercicio: luego no pueden identificarse con la sustancia del alma, que siempre está en acto de vivir, y que por sí misma constituye una actualidad vital. En términos más precisos: la vida, que envuelve esencialmente el concepto de acto, de perfección actual, es inseparable del alma racional, y no puede existir ésta en el cuerpo sin que exista aquélla. Por el contrario, la potencia operativa puede existir y existe de hecho sin que exista siempre su acto. ¿Puede negarse en buena filosofía que las facultades de moverse, de engendrar, de ver, de querer, &c., existen en el hombre separadas de sus actos o funciones actuales [2] ?

2ª La diversidad, y hasta la oposición, que existe entre las operaciones y actos vitales del hombre, exigen que el principio próximo e inmediato de esas operaciones tan diversas, y hasta en algún modo opuestas, sea distinto realmente, por más que el principio radical, primero y fundamental sea uno mismo, o sea la sustancia del alma. No es fácil, en verdad, concebir que sea uno mismo el principio inmediato del pensamiento actual, de la visión, de la generación y del movimiento local. Siendo la esencia del alma un solo principio (una sustancia simple), no puede ser principio inmediato de todas sus acciones, sino que es necesario que tenga potencias múltiples y diversas, en relación con la diversidad de sus acciones [3] .

3ª La experiencia nos enseña que existen entre las potencias del alma una verdadera subordinación y una dependencia real, por razón de las cuales una potencia mueve a otra y determina sus funciones, como se observa en los actos de la voluntad y de las pasiones, los cuales son determinados y modificados por la energía de la voluntad, así como también por la percepción, las ideas y reflexiones del entendimiento, y en la facultad locomotriz, cuyos actos se hallan subordinados a la voluntad. Ahora bien: si las potencias del alma se

---

[2]Toda esta razón se halla condensada en las siguientes palabras de santo Tomás: «*Anima, secundum suam essentiam, est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae (las operaciones o funciones de las potencias) sicut semper habens animam, actu est vivum.*» Sum. Theol., 1ª p., q. 77, art. I.

[3]«*Cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum, seu oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suorum actionum.*» QQ. Disp. De Ani., art. 12. Por eso decían los escolásticos que el alma es *principium primum et radicale* de las varias acciones del hombre, y que las potencias o facultades son *principium proximum et secundarium* de las mismas.

identifican realmente con ésta, no es fácil concebir ni explicar satisfactoriamente esta subordinación de las facultades vitales. Donde hay identidad, no cabe subordinación: porque una cosa no se subordina ni depende de sí misma. «*Quod, esse non posset*», dice santo Tomás, «*si omnes potentiae essent ipsa animae essentia, quia, idem, secundum idem, non movet seipsum.*»

Corolarios

1º Por la doctrina expuesta es fácil conocer porqué y en qué sentido decían los escolásticos que el alma es *principium quod* de sus operaciones; y que las potencias son *principium quo* de las mismas. El alma se dice principio *quod*, porque es la cosa de la cual emanan originariamente todas las acciones del hombre. Sin embargo, se debe tener presente que en rigor metafísico, el alma no es principio *quod* de las acciones, sino el hombre, porque las acciones pertenecen y se atribuyen a los supuestos, «*actiones sunt suppositorum*», o sea a los individuos completos. Así es que el alma más bien debe apellidarse *principium quo totale*, porque es el principio universal, mediante el cual, o por razón del cual, *quo*, el individuo produce las operaciones. Las potencias deben apellidarse *principium quo proximum*, porque son el principio o raíz inmediata de las operaciones que el hombre pone mediante o por medio, *quo*, de dichas potencias.

2º Los que defienden la identidad real de las potencias con la esencia del alma, preparan en cierto modo el camino al panteísmo, dando ocasión para excluir del alma toda potencialidad y convertirla en una actualidad pura, como pretende el panteísmo psicológico y subjetivo.

Tesis 2ª: Debe admitirse distinción real entre algunas potencias del alma.

Digo algunas para indicar que se prescinde aquí de ciertas cuestiones concretas sobre algunas potencias determinadas, como si la distinción entre la voluntad y el libre albedrío, entre la razón y el entendimiento, es real o de sola razón.

Pruebas

1ª Si las facultades del hombre se identifican realmente entre sí, no puede existir la una sin la otra, a no ser que digamos que una cosa puede existir y no existir al mismo tiempo; es así que el alma humana separada del cuerpo pierde la facultad de nutrición y la sensibilidad externa, perseverando en ella el entendimiento y la voluntad; luego es preciso admitir que se da distinción

real entre algunas potencias del alma.

Esta razón sirve también para confirmar más y más la tesis primera. Porque si las potencias se identifican con la esencia del alma, permaneciendo ésta después de la muerte, debieran permanecer también sus potencias. La duración y el ser de una cosa lleva consigo la duración y el ser de todo aquello que se identifica realmente con aquella cosa.

Si alguno pretendiera desvirtuar la prueba aducida, diciendo que en el alma separada permanecen las facultades de sentir y de nutrirse, bien que no pueden ejercitarse por falta de los órganos necesitados al efecto, contestaremos nosotros que ésta observación robustece la fuerza de la prueba en vez de destruirla. En efecto: lo que se desprende de semejante observación es que en el hombre o en el alma racional hay ciertas facultades que no pueden ejercerse sino con dependencia, y usando de un órgano material, y que al propio tiempo hay otra u otras que pueden ejercerse con independencia de todo órgano material. Luego estas facultades son intrínseca y realmente distintas; pues es evidente que si la una no se distingue en nada realmente de la otra, deben estar sujetas a las mismas condiciones de ser y de obrar.

2ª Nosotros no conocemos nuestra alma, ni tampoco la de los brutos sino por medio de sus operaciones o actos y facultades; y esto es tan cierto, que si suponemos un hombre que no experimente ni perciba en sí mismo ningún acto, o que no perciba operación alguna en los animales, no alcanzará idea alguna ni de la naturaleza del alma racional, ni del alma de los brutos, ni menos de la distinción que existe entre las dos. Ahora bien: si la facultad de sentir y la facultad de entender o pensar, son una misma facultad, una misma entidad *a parte rei*, una misma realidad, será consecuencia necesaria y legítima el inferir que el que tiene la facultad de sentir tiene también la facultad de pensar, puesto que existe identidad real entre ésta y aquélla, según la opinión que venimos combatiendo. Luego los brutos que tienen la facultad de sentir, tienen también la facultad de pensar.

Por otra parte, y cualquiera que sea la solución que se intente para evitar esta deducción peligrosa, siempre resulta que los que niegan la distinción real entre las facultades, y la de éstas de la esencia o sustancia del alma, se hallan en la imposibilidad y se cierran a sí mismos el camino para establecer y demostrar la distinción real, esencial y primitiva, entre el alma de los brutos y la del hombre.

A la verdad, si por una parte las facultades o potencias se identifican realmente con la sustancia del alma, y son una misma cosa con su esencia; si por otro lado la facultad de sentir y la de entender o pensar no se distinguen realmente entre sí, ¿qué medio de demostración nos queda para establecer sólidamente la distinción esencial y primitiva entre el alma racional y el alma de los brutos? Porque si la facultad de sentir y de pensar son una misma

cosa, y esta cosa se identifica con la esencia del alma racional, donde quiera que exista la facultad de sentir, existirá también la esencia del alma racional; es así que en los brutos existe realmente la facultad de sentir; luego existe también realmente la esencia del alma racional.

Esta sola razón bastaría para establecer sólidamente tanto esta tesis como la anterior, y su fuerza sólo puede ser desvirtuada diciendo con Descartes que los brutos son meros autómatas que carecen de la facultad de sentir.

Excusado es añadir que los que niegan la distinción real de las facultades vitales en el hombre, ya entre sí, ya con respecto a la esencia del alma, echan por tierra una de las verdades más importantes y fundamentales de la filosofía cristiana, que cierra la puerta al materialismo y sensualismo.

Objeciones

Obj. 1ª Admitir facultades distintas realmente de la esencia del alma, es multiplicar los entes sin necesidad: luego, &c. Prueb. el antec. Así como las facultades o potencias proceden inmediatamente del alma, lo mismo podrían proceder de ésta inmediatamente las operaciones: luego admitir facultades distintas es multiplicar los entes sin necesidad.

Resp. Negando los dos antecedentes y la paridad que se establece en el segundo. Además de las razones alegadas en las pruebas contra esta paridad, bastará tener presentes las siguientes observaciones: 1ª que no se podría señalar la razón suficiente de la diversidad de operaciones que se observa en el hombre, si todas procedieran de un mismo principio inmediato: 2ª que perteneciendo, como pertenecen, al orden de seres accidentales las operaciones o actos de las criaturas, deben proceder de un principio accidental para que haya relación y proporción entre el acto y su principio inmediato: 3ª que según la doctrina o teoría de santo Tomás, en ninguna sustancia creada las operaciones o actos nacen inmediatamente de la misma sustancia, («*nulla creata substantia est inmediate operativa*»), pues esto es atributo propio de solo Dios, en el cual, siendo como es acto purísimo, la operación se identifica o es una misma cosa con su sustancia: «*in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum, neque in anima, neque in aliqua creatura.*»

Obj. 2ª La pluralidad y distinción real de las potencias entre sí, destruye la simplicidad del alma; porque donde hay pluralidad y distinción real de partes no puede haber simplicidad: luego, &c.

Resp. Dist. el ant. La pluralidad y distinción real de las potencias destruye la simplicidad potencial o potestativa del alma, conc., destruye la simplicidad sustancial o de esencia, neg. La pluralidad de potencias o facultades

en una sustancia, no es incompatible con la simplicidad y unidad de esencia, así como esta simplicidad y unidad de esencia y sustancia no es incompatible con la pluralidad y distinción real de operaciones, pluralidad y distinción que la experiencia manifiesta en el hombre y que no es posible poner en duda.

Capítulo 11

Facultades sensibles

En atención a que en la Cosmología se tratará de las facultades o fuerzas locomotriz y vegetativa, así como de la voluntad en la Ética, por las relaciones que tiene con su objeto, nos limitaremos a tratar en esta sección de psicología empírica de las facultades sensitivas, tanto de conocimiento como afectivas, y del entendimiento.

11.1. De la sensibilidad en general.

A) Idea o noción de la sensibilidad.

Es difícil definir filosóficamente la sensibilidad, porque pertenece a aquella clase de objetos que con mayor claridad se experimentan que se explican. Diremos, sin embargo, que la sensibilidad en general es: aquella facultad o fuerza vital, la cual nos sirve, ya para percibir los objetos materiales y sensibles singulares, ya para experimentar determinadas afecciones internas con relación y dependencia de éstas percepciones.

Como facultad o fuerza vital conviene con las demás potencias de los animales y del hombre. Como facultad limitada a objetos materiales y sensibles singulares, se distingue de las facultades puramente intelectuales, como son el entendimiento y la voluntad, cuyas funciones se extienden también a objetos espirituales y universales.

B) Clasificación de la sensibilidad.

De la definición expuesta se puede colegir que la sensibilidad debe dividirse:

1º En cognoscitiva o perceptiva, y afectiva. La sensibilidad cognoscitiva es aquella cuyo objeto primario y directo es la percepción o conocimiento de algún objeto o cualidad de los cuerpos. La afectiva, por el contrario, aunque presupone el conocimiento del objeto sensible, consiste precisamente en una especie de movimiento determinado hacia el mismo. Las funciones de la vista, por ejemplo, y las de la imaginación, pertenecen a la sensibilidad cognoscitiva; porque su objeto y su efecto propio es conocer o percibir algunas cosa. El deleite, la tristeza, la ira, pertenecen a la afectiva, porque en sí mismas no son más que movimientos o afecciones determinadas del alma con respecto a alguna cosa conocida o aprendida de antemano.

2º La sensibilidad cognoscitiva se divide en externa, la cual comprende los cinco sentidos que llamamos externos; e interna, la cual comprende ciertos sentidos interiores destinados a conocer en los objetos materiales y sensibles ciertas cualidades, modificaciones o propiedades, que no perciben los exteriores, y cuyos órganos se hallan en lo interior del cuerpo, de donde les viene la denominación de sentidos internos.

Téngase presente que las potencias afectivas de la sensibilidad también tienen órganos determinados, porque esto es común a toda facultad sensible. Ignoramos, sin embargo, el número y sitio particular de esos órganos, y hasta se disputa entre los fisiólogos acerca del asiento general de los mismos, colocándolos unos en el cerebro, otros en la médula espinal, quien en el corazón, quien en otras vísceras del cuerpo.

Algunos dividen las sensaciones o funciones de la sensibilidad en inmanentes y representativas, llamando inmanentes a las que son simples afecciones de nuestra alma, sin relación a ningún objeto distinto de ella; y representativas a las que nos representan algo fuera de nosotros. En vez de inmanentes y representativas, también se les podrá llamar intransitivas y transitivas; porque las primeras no nos hacen pasar al objeto, y las segundas nos trasladan a él haciéndonos salir fuera de los fenómenos internos.

No hay inconveniente en admitir esta clasificación de la sensibilidad adoptada por Balmes, pero con las restricciones siguientes: 1ª que para que una sensación sea representativa, no siempre es necesario que «nos represente algo fuera de nosotros»; la imaginación, por ejemplo, funciona algunas veces, sin representarnos algo fuera de nosotros, como sucede cuando nos representa las sensaciones y afecciones antes experimentadas por nosotros y en nosotros: 2ª que aun aquellas sensaciones que reciben el nombre de representativas con relación al objeto, son en realidad verdaderas acciones inmanentes; porque toda sensación se realiza y se recibe en el mismo sujeto que siente, *manet intus, recipitur in subjecto ipso a quo egreditur*, y por consiguiente permanece dentro del sujeto.

C) Objeto de la sensibilidad.

El objeto general de las facultades sensitivas son las cosas materiales, como singulares. Todo cuanto percibimos por las facultades de la sensibilidad, interna o externa, cognoscitiva o afectiva, siempre es alguna cosa material, o alguna modificación, propiedad, efecto o causa de algún objeto corpóreo. Igualmente todo cuanto percibimos por la sensibilidad en todas sus varias manifestaciones, siempre es alguna cosa o hecho singular. Y aquí precisamente se encuentra una de las bases racionales y científicas más sólidas para reconocer y demostrar la diferencia esencial y primitiva que separa y distingue las facultades del orden sensible de las del orden puramente intelectual, como son la inteligencia o razón y la voluntad.

Como quiera que el objeto debe estar en relación y proporción con la naturaleza de la potencia destinada a su conocimiento, fácil es inferir que los sentidos internos, como más perfectos, superiores, y, por decirlo así, más espirituales que los externos, tienen también objetos menos groseros y materiales que éstos últimos, según tendremos ocasión de observar al tratar de los primeros.

Por lo que hace a los sentidos externos, su objeto puede dividirse en propio y común. Propio se dice aquella cualidad o modificación de los cuerpos que solo puede ser percibida por uno de los cinco sentidos externos; tal sucede en el color respeto de la vista, el sabor respecto del gusto, &c.

Objeto común se dice aquella cualidad o modificación de los cuerpos que puede ser percibida por dos o más sentidos, como sucede con la figura, el movimiento, la magnitud o extensión, &c., que pueden ser percibidos por la vista y el tacto, y algunos por el oído. Los escolásticos llamaban a los objetos de la primera clase *sensibile proprium*, y a los de la segunda *sensibile commune*. También decían que la sustancia corpórea singular se puede llamar *sensibile per accidens*, en cuanto que los sentidos, al percibir sus objetos propios o comunes, perciben en cierto modo, y de una manera indirecta y confusa, la sustancia o cuerpo que les sirve de sujeto, puesto que perciben las cualidades o modificaciones sensibles, puestas o inherentes en algún cuerpo, y no como separadas de él. Tomada en este sentido la afirmación de los escolásticos, es muy racional y conforme a la experiencia y observación psicológica, y no merece las calificaciones que le han dado algunos cartesianos y otros modernos.

D) Necesidad de las facultades sensibles.

El hombre es un ser organizado y dotado de vida, como los animales, y es además un ser inteligente. Bajo los dos conceptos le son necesarias las

facultades o potencias sensitivas. Es claro que sin los sentidos, sin los cuales no podría conocer y buscar lo que es necesario, provechoso y nocivo, el hombre no podría atender convenientemente a la conservación de su vida, ni a la propagación y conservación de la especie.

Por otra parte, cualquiera que sea la naturaleza de las relaciones que existen entre los sentidos y la inteligencia, es lo cierto, porque así nos lo evidencia la experiencia y la observación, que la razón y la voluntad no se ponen en movimiento, ni desarrollan actividad, sino precediendo y acompañando el ejercicio de la sensibilidad. No es posible desconocer en principio las íntimas relaciones que existen, ya entre los sentidos externos y la imaginación, ya entre ésta y la inteligencia.

Luego es incontestable que la sensibilidad es necesaria al hombre: 1º para la satisfacción de sus necesidades físicas y animales: 2º para el ejercicio y desarrollo de sus facultades intelectuales y morales.

11.2. La sensibilidad externa.

Observaciones previas.

Indicado queda ya que la sensibilidad externa funciona y se manifiesta por medio de las cinco potencias o sentidos que llamamos exteriores, y son la vista, el oído, el gusto, el olfato, el tacto. A cada uno de estos sentidos corresponde un objeto que le es propio, porque sólo él puede percibirlo, como los colores respecto de la vista, el sonido respecto del oído, &c. Hay además algunas cualidades o modificaciones de los cuerpos que pueden ser percibidas por dos o más de estos sentidos, como se ha dicho, y que por lo mismo se apellidaban *sensibile commune* entre los escolásticos.

La percepción de estos objetos, realizada mediante los sentidos externos, se llama sensación, pues aquí tomamos esta palabra en cuanto significa percepción sensible de objetos materiales y singulares, y no en cuanto significa alguna afección sensible; en otros términos: hablamos de la sensación cognoscitiva, y no de la sensación afectiva, la cual es la función o manifestación propia del apetito sensitivo, del cual se tratará más adelante. El confundir en la sensibilidad las potencias cognoscitivas con las afectivas, y consiguientemente sensación-conocimiento con la sensación-afección, es, en nuestro juicio, una de las causas principales de la confusión, inexactitud y oscuridad de ideas que se nota en muchos autores al tratar de esta materia.

Naturaleza de la sensación.

La naturaleza o esencia íntima de la sensación es uno de los arcanos más impenetrables de la naturaleza. De aquí la multiplicidad y diversidad de opiniones sobre esta materia, pudiendo decirse que cada filósofo y cada escuela tiene un sistema o modo especial para explicar la sensación. En general, todas estas opiniones o sistemas pueden reducirse a tres clases: 1ª los que dicen que en la sensación el alma es completamente activa: 2ª los que dicen, por el contrario, que es puramente pasiva con respecto a la sensación: 3ª los que dicen que es a la vez activa y pasiva.

Como quiera que la naturaleza y objeto de esta obra no permita entrar en la exposición detallada de estas opiniones, ni menos en su discusión, nos limitaremos a exponer en pocas palabras lo que opinamos sobre la naturaleza y condiciones de la sensación.

a) La palabra sensación trae su origen de las latinas *sensuum actio*, y por consiguiente, considerada o tomada en su sentido etimológico, es la acción de los sentidos.

Considerada, empero, esta palabra en su sentido o valor filosófico, defínenla unos diciendo que es la «afección que experimentamos a consecuencia de una impresión orgánica». Otros dicen que es «la modificación agradable o desagradable sentida por el yo a consecuencia de una impresión orgánica». Otros la definen de otras maneras más o menos inexactas, y en general casi todos confunden la sensación como afección, con la sensación, que es perceptiva o cognoscitiva de algún objeto.

b) Para nosotros la sensación, como función de los sentidos destinados a conocer, o sea la sensación cognoscitiva, puede definirse: la percepción de alguna cualidad o modificación real y singular de los cuerpos, realizada en y por medio de órganos corporales determinados.

Como percepción cuyo principio es el alma, la sensación conviene con las funciones y operaciones del entendimiento. Pero se distingue de éstas: 1º porque el objeto o cosa percibida mediante la sensación, es siempre alguna cosa material y singularizada, al paso que la percepción del entendimiento se extiende a cosas puramente inteligibles, o espirituales, y también a universales. 2º Porque la primera no se realiza sino en algún órgano corporal y con dependencia de éste, como la visión se realiza en el ojo y con dependencia de su aparato orgánico; la segunda ni se realiza en órgano alguno determinado, ni con dependencia directa o necesaria de él; pues de lo contrario el entendimiento no podría funcionar una vez separada el alma del cuerpo, como no pueden funcionar los sentidos.

c) Para que resulte esta percepción sensitiva, que se acaba de definir, y en la cual consiste *formaliter* la sensación, es decir, lo esencial y principal

de la misma, deben concurrir ordinariamente las siguientes condiciones: 1ª impresión producida en el órgano por un objeto determinado; 2ª conveniente estructura y disposición natural de este órgano; 3ª transmisión de esta impresión orgánica al cerebro y reacción de éste sobre el órgano impresionado por el objeto; 4ª aplicación de la actividad del alma a dicha impresión; pues la experiencia demuestra que la concentración muy vehemente de la atención sobre un objeto, impide la sensación, como acaece al soldado que en medio del combate no oye ciertas palabras, ni siente el dolor de la herida. Para que la sensación se realice del modo conveniente y sea sensación perfecta, se requiere además que la impresión orgánica no sea, ni demasiado fuerte, ni demasiado débil.

El que intente leer a la luz de las estrellas, o mirar fijamente el disco solar, se dará fácilmente razón de esta quinta condición.

d) Resulta de lo expuesto hasta aquí, que la sensación, considerada de una manera adecuada y completa, incluye lo siguiente: 1º impresión orgánica del objeto, trasmitida o comunicada al cerebro; 2º reacción de éste sobre el órgano en cuanto impresionado por tal cuerpo u objeto; 3º percepción de la cualidad o modificación material y singular correspondiente. Esta percepción, que constituye lo esencial y propio de la sensación cognoscitiva, acompaña y sigue de una manera necesaria y simultánea a la reacción del cerebro sobre el órgano en cuanto impresionado por tal cuerpo u objeto: existen al mismo tiempo, pero la reacción es primero que la percepción, según la prioridad u orden de la naturaleza.

e) Sabido es que los filósofos han disputado y siguen disputando sobre la existencia y naturaleza de las especies sensibles, o sea de representaciones de los objetos sentidos, distintas de la misma sensación. Niegan unos la existencia de estas especies o ideas sensibles; afirman otros su necesidad y existencia, pero adoptando varias opiniones sobre su naturaleza. Nosotros, teniendo en cuenta la naturaleza de esta obra, y que la materia no es de la mayor importancia, expondremos en pocas palabras nuestra opinión reducida a lo siguiente:

1º Es preciso admitir en principio la existencia de especies sensibles. Por medio de los sentidos, y sus funciones percibimos objetos, no solo distintos realmente de los mismos sentidos, sino existentes fuera de nosotros, como son la extensión, el movimiento, la figura, la tierra, el cielo, los árboles, &c. Luego es preciso admitir alguna cosa que ponga en relación y contacto nuestros sentidos y sus funciones inmanentes con los objetos puestos fuera de nosotros; pues toda percepción y todo acto cognoscitivo envuelve en su mismo concepto la unión del cognoscente con la cosa conocida. Luego es necesario que al realizarse en nosotros la sensación, mediante la cual percibimos la extensión de la mesa A, por ejemplo, esa extensión exista de algún modo en el órgano

de la vista cuando la percibe. Esta existencia objetiva y representativa en nosotros de la cosa percibida por los sentidos, existencia que los escolásticos llamaban intencional, *esse intentionale objecti in potentia*, es lo que llamo especie sensible, cualquiera que sea su naturaleza íntima.

2º Por lo que hace a su origen y naturaleza propia, para nosotros la especie sensible no es más que la representación del objeto sentido, producida por la reacción del cerebro sobre la impresión orgánica, determinada por el objeto o cuerpo impresionante. Esta impresión producida por el objeto o cuerpo externo sobre el órgano vivificado y animado por una fuerza o potencia vital del alma, unida a la reacción del cerebro sobre el órgano en cuanto impresionado por un objeto determinado, constituye una verdadera representación del objeto, *species sensibilis*, estableciendo en consecuencia una unión cognoscitiva e inmaterial entre el objeto y el alma, cuya actividad es dirigida o tiende al objeto, *intendit ad objectum vim suam*, en virtud de la expresada representación o especie sensible. De la doctrina aquí consignada, puede inferirse: 1º que aunque la causa principal de las especies sensibles son los cuerpos u objetos por razón de la impresión producida en el órgano vivificado y animado por la sensibilidad, exigen el concurso o cooperación del alma reaccionando por medio del cerebro, y por consiguiente no son la causa única de dichas especies sensibles; 2º que éstas no son imágenes o representaciones intencionales formadas y completas de los objetos, que pasan de los cuerpos a los sentidos, como pretendieron, al parecer, algunos escolásticos; 3º que con mayor razón se debe rechazar la opinión materialista de Demócrito y Epicuro que hacían consistir las especies sensibles en partículas o como telillas sutiles, que saliendo de los cuerpos, cuya imagen llevaban, entraban en los sentidos; 4º que las especies sensibles, en el sentido arriba explicado, pueden decirse materiales o inmateriales bajo diversos puntos de vista. Consideradas en cuanto son una impresión material producida en un órgano igualmente material por un cuerpo, pueden y deben decirse materiales, y también reciben con justicia esta denominación en cuanto solamente sirven para representar y conocer cosas materiales y singulares. Consideradas, empero, no solo en cuanto que no son materia ni cuerpos, sino principalmente según que sirven para establecer una comunicación intencional, y la unión, por decirlo así, cognoscitiva entre el objeto y la actividad del alma, que es espiritual o inmaterial, pueden decirse espirituales e inmateriales. En términos de escuela: las especies sensibles, según nuestra opinión, son materiales *simpliciter*, pero inmateriales o espirituales *secundum quid*.

11.3. La sensibilidad interna.

Además de los cinco sentidos externos, por medio de los cuales funciona la sensibilidad externa como facultad de percepción o conocimiento, existen otros mediante los cuales funciona la sensibilidad interna, tanto la afectiva, como la perceptiva o cognoscitiva. Aunque hay diversidad de opiniones sobre el número de los sentidos internos cognoscitivos, nosotros los reduciremos a cuatro, que son: sentido común, imaginación, estimativa natural, y memoria, de los cuales trataremos con la posible brevedad y claridad.

11.3.1. Del sentido común.

El sentido común, como sentido interno, es aquella facultad o potencia mediante la cual percibimos sensiblemente en nosotros las sensaciones de los sentidos externos y su distinción.

De esta definición se infiere:

1º Que el sentido común, en cuanto constituye uno de los sentidos internos, tiene por objeto las sensaciones externas y su distinción. De aquí es que su función propia es percibir de una manera experimental y sensible las varias sensaciones que se realizan en y por medio de los sentidos externos.

2º Que el sentido común, como uno de los sentidos internos, no debe confundirse, ni con lo que llama ordinariamente consentimiento común de los hombres, ni tampoco con el sentido íntimo o conciencia; pues éste abraza o se extiende a toda clase de actos, funciones y afecciones del alma, ya sean estas sensibles, o ya sean puramente intelectuales, al paso que el primero se limita a las solas sensaciones pertenecientes a los sentidos externos.

3º Que el sentido común es una facultad perteneciente al orden sensible y no al orden puramente intelectual; porque la naturaleza y condición de una facultad o potencia se reconoce con relación a su objeto. Siendo, pues, el objeto propio del sentido común las sensaciones externas, y consistiendo su función en percibirlas o experimentarlas como distintas, a pesar de su existencia en el mismo sujeto, es evidente que esta facultad se halla encerrada dentro del orden sensible. Así es que san Agustín atribuye este sentido común a los animales, no obstante que estos carecen de entendimiento: «*Sensus interior inest et bestiis, quibus intellectus non inest.*»

Por lo que hace a la existencia y realidad del sentido común, la experiencia y observación psicológica la demuestran con toda claridad. Cuando al mismo tiempo veo un palacio, gusto un pedazo de azúcar, y oigo un trozo de ópera, siento o percibo sensiblemente estas tres sensaciones de una manera simple y simultánea, y a la vez siento que son sensaciones distintas o diferentes.

En cada uno de los tres sentidos externos sólo hay una sensación que le es propia y peculiar, y sin embargo, yo siento a la vez las tres sensaciones, y las siento como distintas a pesar de sus simultaneidad o coexistencia. He aquí la función propia del sentido común [1] .

El órgano propio de este sentido interno debe colocarse en aquella parte del cerebro en la cual se reúnen y concentran los diferentes nervios que van a parar a los órganos externos, los cuales, con el auxilio de estos nervios, comunican con el cerebro y pueden trasmitir hasta él las impresiones que reciben de los cuerpos. Una vez colocado el órgano de este sentido, o sea el sensorio común, como le apellidaban los antiguos, en la parte o sitio indicado del cerebro, es fácil concebir cómo y por qué le pertenece percibir o sentir las varias sensaciones realizadas en los sentidos externos, que se hallan en comunicación directa con el sensorio u órgano cerebral que les sirve de centro común y general.

Esta situación relativa del órgano del sentido común tiene además la ventaja de facilitar la inteligencia y explicación de los fenómenos relativos al sueño y la vigilia.

Sabido es, en efecto, que este doble estado del hombre se halla íntimamente relacionado con las modificaciones o disposición de los órganos correspondientes a los sentidos, los cuales se hallan impedidos o ligados en sus funciones a consecuencia de aquellas modificaciones o disposiciones orgánicas. En el estado de vigilia, los sentidos se hallan expeditos en sus funciones: en el estado de sueño, por el contrario, los sentidos se encuentran entorpecidos en sus funciones, y sus órganos como obstruidos y ligados. *Ligamen sensuum*, llama santo Tomás al sueño, y *solutio sensuum*, a la vigilia.

Si se pregunta, pues, cuál es la causa determinante inmediata del sueño, podría decirse con bastante fundamento, que es el impedimento o ligación temporal del sensorio común; porque hallándose éste en íntima y directa relación con los órganos de los sentidos externos, como su centro común, parece natural que el impedimento del mismo determine el entorpecimiento o impedimento de los sentidos externos.

Si se tratara de investigar y señalar las causas remotas o mediatas del sueño, podrían tal vez hallarse, ya en la debilidad o disipación del fluido existente en los nervios sensorios, como acaece tal vez en los sujetos atacados de ciertas enfermedades o de debilidad; ya, por el contrario, en la abundancia

[1] El siguiente pasaje de santo Tomás resume en pocas palabras lo que dejamos expuesto sobre este sentido interno. «*Praeter quinque sensus externos, qui cognoscunt propria sensibilia, datur etiam alius sensus internus, qui dicitur sensus communis, qui discernit sensibilia quorumcumque sensuum ad invicem, et ad quem referuntur, sicut ad communem terminum omnes aprehensiones (perceptiones vel sensationes) sensuum*». Sum. Theol. 1ª P., cuest. 78, art. 4º.

o exceso de vapores, que irradiando del estómago, recargan y oprimen, por decirlo así, con su peso los órganos externos e internos.

Sobre la base de las indicaciones consignadas en orden a las diferentes causas del sueño, no sería difícil formular una teoría más o menos completa que sirviera para explicar o dar razón de la variedad de fenómenos que se observan en dicho estado [2].

11.3.2. La estimativa y la memoria.

A) La estimativa.

La experiencia y la observación revelan y demuestran, que no sólo el hombre sino los animales se hallan dotados de la facultad de percibir y reconocer en los cuerpos lo que es útil o inútil, nocivo o favorable, con otras cualidades o propiedades de las cosas sensibles.

Al ver ciertos reptiles u otros animales, cuando la oveja ve al lobo, la liebre al galgo, la golondrina que ve la paja, &c., el hombre y los animales no solamente perciben y ven el color, figura, extensión de estos objetos, sino que perciben y reconocen respectivamente que son dañinos, útiles, enemigos, &c. La facultad que sirve para percibir y reconocer en los objetos materiales la existencia de estas cualidades, es lo que se llama estimativa natural, como si dijéramos, *judicativa naturalis*; porque su objeto y función propia es reconocer o juzgar instintivamente acerca de las razones o cualidades de útil o dañoso, amigo o enemigo, contrario o favorable. Y téngase presente que este acto propio de la estimativa, no solo es juicio instintivo, sino además

[2]Cuando el impedimento de los sentidos o sea el sueño, trae su origen de la abundancia o exceso de vapores que irradian o suben del estómago, santo Tomás explica algunos de los principales fenómenos que en aquel estado se observan, en los siguientes términos, que pueden suministrar alguna luz y abrir el camino a los que quieran meditar sobre esta clase de fenómenos: «*Secundum dispositione hujusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus, majus vel minus. Quando multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, se etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata, (imágenes o representaciones sensibles), sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata, sicut maxime continuare solet in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio manet libera, sed etiam sensus communis ex parte solvitur, ita quod homo judicat interdum in dormiendo, ea quae videt somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines: sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus, et ideo licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur, per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui syllogizant, cum excintatur, semper recognoscut se in aliquo defecisse.*»

singular y concreto objetivamente, lo cual basta para establecer y manifestar la distancia que separa este juicio, del juicio como acto del entendimiento o de la razón; toda vez que éste no solo es un juicio racional y no instintivo como aquél, sino que puede ser universal y abstracto objetivamente. Una cosa es percibir y conocer las razones universales y abstractas de utilidad, daño, amistad, enemistad, &c., y otra muy diferente percibir el cuerpo A o B como útil, nocivo, &c. Esto no excede el orden sensible; lo primero es propio del entendimiento.

No es sola la experiencia sino la razón también la que demuestra la existencia y realidad de este sentido interno que llamamos estimativa. Los movimientos de inclinación y de aversión hacia los objetos, y en general todo movimiento o función perteneciente a la parte afectiva, presupone necesariamente algún conocimiento del objeto a que se refieren los movimientos afectivos. En tanto amamos o aborrecemos, en tanto sentimos inclinación o aversión, &c., hacia un objeto, en cuanto lo percibimos como bueno o malo para nosotros. Luego los movimientos o manifestaciones afectivas que se revelan en los animales, que aman a sus hijos, huyen de sus contrarios, evitan lo que les puede perjudicar, &c., suponen algún conocimiento de las cualidades del objeto, en relación con estos movimientos o actos del orden afectivo.

B) La memoria sensitiva.

Además de la memoria intelectual, o sea de la facultad que tiene nuestro entendimiento de conservar y retener las ideas o conceptos universales y puramente intelectuales, es preciso admitir en los animales, y por consiguiente en el hombre, una memoria destinada a conservar y retener las representaciones de los objetos percibidos por los sentidos, objetos que, como dejamos dicho varias veces, son siempre materiales y singulares, lo cual basta para reconocer que esta memoria sensitiva es tan distinta de la intelectual, como lo es la sensibilidad de la razón, el juicio instintivo de la estimativa del juicio racional y universal del entendimiento, y en general el orden sensible del orden inteligible.

Por otra parte, la existencia de esta facultad en los animales que carecen de entendimiento, bastaría para demostrar y poner fuera de toda duda que no se debe confundir la memoria sensible con la del orden intelectual. No creo necesario detenerme en probar que los animales conservan y reproducen o hacen presentes las cosas pasadas, y por consiguiente que tienen verdadera memoria con respecto a cosas y actos singulares, sensibles y concretos, pues esto lo observamos cada día en la mayor parte de ellos, y principalemente en los domésticos.

Prescindiendo de la situación frenológica de la memoria, o sea la parte

del cerebro en la que existe o debe colocarse su órgano propio, es indudable que reside y obra mediante algún órgano corporal, lo mismo que los demás sentidos. De las cualidades especiales de este órgano, ya en sí mismo, ya con relación a los demás y al temperamento o complexión general del individuo, dependen probablemente las diferencias que se observan en esta facultad, y la clasificación y denominaciones varias con que acostumbramos designarlas. Así decimos que tienen memoria.

a) Tenaz, los que retienen y conservan con vigor las cosas pasadas, de manera que difícilmente olvidan lo que una vez percibieron, ya sea con los sentidos, ya sea con el entendimiento.

b) Fiel, los que conservan y retienen las cosas con exactitud, relativa no sólo a lo principal del asunto u objeto, sino con respecto a las circunstancias y detalles.

c) Feliz, los que sin hacer esfuerzos, y de una manera casi espontánea, reproducen y recuerdan las cosas pasadas.

d) Fácil, los que con prontidud y sin violentar la atención, fijan o imprimen en su interior los objetos, y principalmente los que leen u oyen.

Cuando se reúnen todas o la mayor parte de estas dotes con una fuerza poderosa de atención y asociación de ideas, resulta la memoria vasta y feliz, o mejor dicho, esos fenómenos raros que presenta de vez en cuando la humanidad y que atestigua la historia.

11.3.3. La cogitativa y la reminiscencia.

A) La cogitativa.

Lo que en los animales se llama estimativa natural, recibe en el hombre la denominación especial de cogitativa, en razón a que en el hombre ésta facultad no solo percibe lo útil, nocivo, contrario en los objetos singulares, sino que discierne estos objetos por medio de una comparación imperfecta y como espontánea, pero relativa y circunscrita siempre a objetos sensibles singulares. A causa de esta incoación o ensayo de juicio comparativo que compete a la estimativa en el hombre, los antiguos escolásticos le daban algunas veces el nombre de razón particular, *ratio particularis* [3] , lo cual se debe tener presente para no confundir esta razón particular con la razón propiamente

[3]«*Quae in aliis animalibus*», dice santo Tomás, «*dicitur aestimativa, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam hujusmodi intentiones*» (las razones de útil, dañoso, contrario, &c.), «*adivenit; unde etiam dicitur ratio particularis.*» Sum Theol.,, 1ª p., cuest. 78, art. 4º.

dicha o del orden puramente intelectual. La cogitativa, pues, o razón particular, es la misma potencia o sentido interno que se llama estimativa, a la cual solo añade una perfección accidental según se halla en el hombre.

B) La reminiscencia.

a) Una cosa análoga sucede con respecto a la memoria. Lo que en los animales es y se llama memoria, apellídase en el hombre reminiscencia, la cual, aunque en el fondo y esencialmente no se distingue de la primera, envuelve una perfección verdadera y real que no se halla en aquélla.

b) La memoria es la facultad de conservar y hacer presentes las cosas pasadas: la reminiscencia es la facultad de inquirir de una manera racional y refleja o voluntaria las cosas pasadas, reproduciéndolas cuando se hallan más o menos borradas de la memoria o sujetas al olvido. A la memoria pertenece conservar y reproducir espontáneamente y sin esfuerzo lo pasado; a la reminiscencia pertenece sacar a luz o reproducir, lo que se halla más o menos olvidado, por medio de la concentración voluntaria de la atención y con el auxilio de la asociación de ideas, lo cual constituye la base principal del movimiento racional y reflejo que lleva consigo la reminiscencia [4].

En una palabra: la memoria es el sentido interno así apellidado, que funciona dentro de su órbita propia, que es el orden sensible. La reminiscencia es ese mismo sentido interno o facultad sensible que funciona bajo el imperio y la influencia del entendimiento y la voluntad, como facultades de un orden superior.

c) La asociación de ideas, la cual, según queda indicado, constituye el elemento principal de las funciones propias de la reminiscencia, no es otra cosa más que una colección o conjunto de ideas que se llaman y suscitan las unas a las otras en virtud de determinadas relaciones que entre sí tienen. Por ideas debe entenderse aquí, no solo las ideas propiamente dichas, sino toda clase de conocimientos y de fenómenos internos.

d) Esta asociación de ideas se dirá arbitraria, cuando la relación entre dos o más depende de nuestra voluntad, como es la que existe entre las palabras articuladas y las cosas por ellas significadas. Será natural, cuando una idea llama y suscita otra a causa de la conexión o enlace que la misma naturaleza establece entre ellas. Los filósofos no convienen entre sí cuando

[4] «*Reminiscentia*», escribe santo Tomás, «*nihil est aliud quam inquisitio alicujus quod memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, id est, inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus; puta, si quaerit memorari id quod fecit ante quatuor dies meditatur sic: hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consecuentiam motuum suuetorum pervenit resolvendo in id quod fecit quarta die.*» De Memor. et Remnisc., let. 5º.

se trata de señalar los géneros y el número de relaciones que sirven de base a la asociación natural de ideas. Sea de esto lo que quiera, a nosotros nos basta consignar que las principales relaciones para dicha asociación de ideas, son: la semejanza, la causalidad, la contigüidad de espacio o de tiempo, la oposición o contrariedad, la razón de medio y fin.

La asociación de ideas, en combinación o unión con la fijeza y concentración de la atención, la cual viene a ser como el buril de la memoria, sirven de base a lo que se llama mnemónica, o arte de auxiliar y perfeccionar la memoria.

Observación

Lo que se acaba de exponer acerca de la cogitativa con respecto a la estimativa, y de la reminiscencia con respecto a la memoria, no solo se halla en armonía con lo que en nosotros y en los animales observamos en orden a estas facultades concretamente, sino que tiene además en su favor un poderoso argumento de analogía, tomado de lo que en las plantas y animales observamos. Sabido es, en efecto, que en aquéllas y en éstos existe una facultad o fuerza de nutrición que guarda en las dos sustancias perfecta analogía, especialmente por parte de lo que se llama circulación, la cual constituye una de las funciones principales de la facultad nutritiva. Sin embargo, esa analogía no impide que la circulación de la sangre sea una función más perfecta y noble por su naturaleza y en virtud de las demás fuerzas o potencias orgánicas y sensitivas de que se halla acompañada en los animales, que la circulación de la savia en las plantas. Una cosa análoga sucede con respecto a las facultades o potencias que nos ocupan. La estimativa y la simple memoria de los animales, se convierten en el hombre en cogitativa y reminiscencia, a causa de su afinidad y relaciones con las demás facultades peculiares y propias del hombre.

Y he dicho a causa de su afinidad y relaciones con las demás facultades del hombre, porque, en nuestra opinión, el origen real y la razón *a priori* de esta especie de transformación, debe buscarse en la doble afinidad que existe entre estos dos sentidos internos y las facultades puramente intelectuales en el hombre. La memoria y la estimativa tienen, en primer lugar, con el entendimiento y la voluntad una afinidad que podemos llamar cosmológica; porque ocupan el último lugar subiendo en la escala de las facultades sensibles, y consiguientemente se hallan subordinadas naturalmente a las superiores o intelectuales, cuando con ellas se juntan. Tienen además con éstas una afinidad que llamaré psicológica, afinidad consistente en la común radicación en un mismo sujeto y principio, toda vez que unas y otras proceden de la sustancia simple, una e idéntica del alma racional. O mucho nos equivo-

camos, o esta doble afinidad entre los dos sentidos internos expresados, y las facultades intelectuales, con la subordinación consiguiente y natural de los primeros o las segundas, explica filosóficamente y contiene la razón suficiente a priori de ese grado de perfección especial que la estimativa y la memoria adquieren en el hombre, convirtiéndolas o transformándolas en cogitativa y reminiscencia.

11.3.4. La imaginación.

Existencia y funciones de la imaginación.

Imaginación (etimológicamente viene de *facere imagines, imaginum confectio*), tomada en general, es aquella facultad mediante la cual reproducimos y representamos de nuevo en nuestro interior las cosas sensibles que antes hemos percibido o experimentado. La experiencia interna nos revela y demuestra suficientemente que existe en nosotros esta facultad, toda vez que podemos representarnos y como percibir de nuevo los objetos sensibles que alguna vez hemos percibido con alguno de los sentidos, aunque no se hallen presentes, y también los fenómenos internos, como el dolor o la alegría, &c., experimentados en tal circunstancia u ocasión. Todo hecho singular y sensible relacionado con nuestra conciencia, cae por consiguiente bajo el dominio de la imaginación.

La experiencia psicológica nos enseña también que la imaginación en el hombre abraza dos funciones importantes: 1ª representar simplemente las cosas sentidas anteriormente, es decir, reproducir y percibir de nuevo los objetos o fenómenos sensibles por medio de sus especies o representaciones sensibles; 2º formar representaciones de nuevos objetos sensibles; es decir, combinar las representaciones o especies antes recibidas, modificándolas en diferentes sentidos y de modos varios, hasta representar objetos o cuerpos sin realidad objetiva. Por razón o a causa de esta última función, conviene a esta facultad en rigor el nombre de imaginación (*facit imagines*) con el cual es designada generalmente: por razón de la primera función le conviene más bien el nombre de fantasía (*phantasmata, apparitiones*), porque es una aparición o reaparición de las especies o imágenes de los objetos. Sin embargo, los filósofos, y aun el vulgo, suelen usar indistintamente de estos dos nombres.

Distinción entre la imaginación y el entendimiento.

Uno de los errores más trascendentales, y al mismo tiempo más generalizados en la filosofía moderna, es la identificación de la imaginación con el

entendimiento, o sea su clasificación entre las facultades intelectuales. Apenas hay filósofo, sin excluir aquellos que hacen profesión de escribir bajo las inspiraciones del criterio católico, que al tratar de la imaginación, no la enumere y clasifique en términos más o menos explícitos entre las facultades intelectuales [5] , confundiendo lastimosamente el orden sensible con el orden intelectual, y abriendo la puerta, tal vez de una manera inconsciente a las teorías sensualistas.

Porque la verdad es, que para todo hombre de sano criterio y severa razón, admitir que la imaginación es una facultad intelectual equivale a borrar para nosotros la diferencia innata, esencial y primitiva que separa la sensibilidad de la inteligencia, el conocimiento sensible del conocimiento inteligible, el animal del hombre. La razón, el sentido común, y sobre todo la experiencia y la observación nos revelan que los animales, al menos los más perfectos, se hallan dotados de imaginación o fantasía, como se colige evidentemente del fenómeno de los sueños, que se observa en ellos frecuentemente mientras duermen. Por otra parte, los fenómenos de la memoria sensitiva que indudablemente poseen, se hallan íntimamente ligados con la imaginación como facultad de reproducir las representaciones de los objetos ausentes o hechos pasados. Luego existiendo en los animales la imaginación al menos en cuanto a su función primera y fundamental, enumerarla entre sus facultades intelectuales, equivale a negar que exista distinción o diferencia esencial y primitiva entre las facultades de conocimiento pertenecientes al animal y las que pertenecen al hombre como ser inteligente. El paso desde esta doctrina a las teorías de Locke y Condillac, es por demás fácil y lógico.

Hay todavía otra razón que demuestra hasta la evidencia que la imagi-

---

[5] Véase en prueba de esto, y solo como ejemplo entre los muchos que pudiéramos citar, la definición que de esta facultad nos presenta el Sr. Gutiérrez, no obstante el criterio eminentemente católico que generalmente domina en su obra: «*La imaginación, según su valor filosófico, es la facultad intelectual de combinar las diversas ideas existentes en nuestra inteligencia disponiéndolas de tal modo que no tengan ningún tipo igual en la naturaleza y sean una verdadera creación.*» Curso Compl. de Filos. Elem., t. 1º, pág. 267. Prescindiendo de que esta definición es por de pronto incompleta, puesto que solo atribuye a la imaginación la facultad de combinar, o sea la segunda función arriba indicada, las palabras subrayadas indican suficientemente la confusión e inexactitud de ideas que reina en la definición. La denominación de facultad intelectual debe reservarse al entendimiento y la voluntad, si no se quiere confundir lastimosamente el orden sensible con el orden intelectual, borrar la distinción esencial y primitiva entre las facultades de conocimiento que competen a los animales y las especiales o propias del hombre como ser racional, y abrir finalmente la puerta al sensualismo. Por otra parte, las ideas pertenecen al entendimiento y no a la imaginación, sobre todo cuanto se trata de ideas existentes en la inteligencia. Las ideas que existen en la inteligencia sólo pueden ser combinadas por esta inteligencia o razón, y no por la imaginación, cuya fuerza de combinación solo puede aplicarse a las especies o representaciones sensibles y singulares, que constituyen su objeto.

nación es una facultad puramente sensible y no una facultad intelectual, y es la diferencia radical y absoluta que existe entre la operación y objeto de la imaginación, y la operación y objeto del entendimiento, y en general de toda facultad del orden intelectual, como es la voluntad que puede apetecer o amar el bien universal. Sabido es, en efecto, y todos los filósofos convienen en ello, que el carácter distintivo del conocimiento intelectual, y por consiguiente de las facultades pertenecientes a este orden, es la universalidad y también la inteligibilidad pura objetiva, o sea la espiritualidad del objeto; es decir, que las facultades intelectuales, por una parte, pueden percibir y representar su objeto por medio de ideas universales, y por otra, pueden percibir objetos insensibles, inmateriales, espirituales, y por consiguiente puramente inteligibles. Así vemos que nuestro entendimiento forma y posee las ideas del triángulo en general, de la extensión, de la sustancia, de la virtud, &c., ideas universales por parte de su valor o representación objetiva, en las cuales se prescinde completamente de las condiciones singulares y de los individuos. La observación psicológica nos enseña también que nuestro entendimiento puede conocer y posee de hecho conocimientos más o menos completos acerca de Dios, de los ángeles, del alma racional y de otros objetos puramente espirituales. Ahora bien, la misma experiencia interna y la observación psicológica, que descubren y nos revelan los caracteres de universalidad y de inmaterialidad en las funciones y objeto de las facultades intelectuales, nos descubren y revelan a la vez, que estos dos caracteres no se encuentran en las funciones y objeto de la imaginación. Toda representación imaginaria, todo objeto percibido o representado por esta facultad, todo ejercicio, en fin, de la imaginación, van acompañados de singularidad y materialidad. La imaginación jamás nos representa un triángulo en general, sino un triángulo singular y determinado, o sea con tal color, tal magnitud, tal especie de ángulos, &c. Jamás nos representa la verdad, la relación, el ser u otras razones objetivas independientes de toda materia; porque las representaciones imaginarias que formamos de estas cosas, lo mismo que las que formamos de objetos concretos o sustancias espirituales, como Dios y los ángeles, sabemos muy bien que no corresponden a la realidad de esos objetos. Más todavía: es digno de notarse que hasta en estas mismas representaciones, con las cuales la imaginación hace esfuerzos desesperados, por decirlo así, para seguir al entendimiento, se observan los caracteres de materialidad y singularidad, pues siempre van acompañadas de determinada extensión, figura, color, &c., lo cual constituye una prueba más de que la imaginación es una facultad esencialmente sensitiva y no intelectual, y que su actividad propia se halla encerrada y contenida dentro de la sensibilidad, cuyos límites y caracteres fundamentales no le es dado traspasar en ningún caso. Luego es absolutamente incontestable que la imaginación es una facultad perteneciente al orden sensible, o sea una manifestación de la

sensibilidad, y que por consiguiente, los que la enumeran o clasifican entre las facultades intelectuales, sientan una doctrina contraria a la recta razón y a la experiencia, peligrosa en sus tendencias y en las deducciones a que se presta, y muy poco en armonía con la enseñanza y el espíritu de la filosofía cristiana [6].

Y es digno de notarse que hasta el krausismo que tanto alardea de espiritualismo, nos dice por boca de uno de sus principales adeptos, que «*la imaginación es una facultad del espíritu, o mejor dicho, es un grado particular de aplicación de la facultad fundamental de pensar.*» [7]. Sabido es que para el krausismo el espíritu es un ser enteramente distinto del cuerpo, no ya solo en el concepto de ser material, sino en el concepto de ser animado, según que «*atribuimos al cuerpo (humano) un alma, como razón de su actividad y de su sensibilidad*» [8]. Siendo incontestable que los animales poseen imaginación, necesario será concederles también espíritu y pensamiento, si la imaginación es una facultad del espíritu y un grado particular de la facultad de pensar. No hay para qué añadir que esto conduce lógicamente a negar la distinción esencial entre el hombre y el animal, y la diversidad de su destino final. Tampoco hay necesidad de advertir, que esta doctrina krausista abre la puerta y da la mano a la teoría darwinista de la evolución o transformación.

La fuerza de la lógica es tan poderosa, y la verdad cristiana es tan racional, que toda teoría psicológica que se pone en contradicción con la psicología cristiana, o se pierde en las regiones de un idealismo o escéptico, o teúrgico, o degenera prontamente en materialismo más o menos explícito. Sólo así se comprende que ciertos krausistas hablen en los términos que suelen hacerlo, de las evoluciones y transformaciones de la vida y de la humanidad, después de sus profesiones de fe espiritualistas y místicas. Sólo así se comprende que Ahrens, después de identificar la imaginación con la facultad de pensar, y

---

[6] Uno de los pocos filósofos modernos que han reconocido la diferencia esencial y absoluta que existe entre la imaginación y las facultades intelectuales, considerando a la primera como una facultad sensible, es nuestro Balmes, que establece esta doctrina en varios lugares de sus obras. He aquí uno de ellos: «*La idea del triángulo es una, necesaria, constante, la misma para todos; su representación sensible es múltiple, contingente, mudable... Concentrémonos dentro de nosotros y notaremos que al pensar en el triángulo flotan en nuestra fantasía figuras triangulares de varias formas y tamaños. Si queremos imaginarnos el triángulo en general nos es imposible, pues que por necesidad se nos presenta de cierto tamaño, grande o pequeño, de una especie determinada, como rectángulo, oblicuángulo, acutángulo, obtusángulo, equilátero, isósceles o escaleno. Estas propiedades particulares no pueden ser eliminadas todas de la figura imaginada, cual sería menester para la idea general... Considerada la representación imaginaria en diferentes sujetos, todavía crece la multiplicidad y variedad.*» Filos. Elem. Ideol. pura, cap. 1º.

[7] Ahrens, Curso de Psicología, trad. por Lizárraga, t. II, página 110

[8] Ibid, t. 1, pág. 161

después de clasificarla entre las facultades del espíritu, haya escrito las siguientes palabras: «*Las facultades corporales por su parte, como no están ya sujetas por la actividad dominante del espíritu*» (habla del estado de sonambulismo magnético), «*se desarrollan con su energía natural; la sensibilidad, la imaginación, la memoria y la conciencia propia del cuerpo se manifiestan con toda su fuerza y en toda su extensión*» [9]. La imaginación que aquí es una de las facultades corporales, se convertirá después en una facultad del espíritu [10].

Si se quisiera investigar el origen de esta inexactitud de ideas tan lamentable como universal que se observa en la filosofía moderna, no sería difícil descubrirla en la confusión que resulta de no analizar y separar en las obras que se consideran como productos y efectos de la imaginación, lo que corresponde a esta facultad en sí misma, de lo que en las mismas corresponde a la razón o inteligencia. Solemos considerar como productos de la imaginación, las obras de pintura, de escultura, de poesía, de música, &c., pero este modo de considerar estas obras, así como estas locuciones, aparecen y son en realidad inexactas, cuando se someten al examen severo de la razón. Esta clase de producciones solo pueden ser atribuidas a la imaginación en el sentido de que ésta, especialmente cuando se halla dotada de determinadas cualidades, ejerce notable y directa influencia sobre ellas; empero no debe perderse de vista: 1º que esta misma influencia se ejerce y aplica a las obras del arte bajo la dirección de la razón y el imperio de la voluntad; 2º que por notable e importante que sea la influencia de la imaginación en esta clase de obras, lo es mucho más indudablemente la que corresponde a la razón o inteligencia. ¿A qué quedarían reducidas las obras de Miguel Angel, de Rosini o de Homero, si estos hombres, al concebirlas y ejecutarlas, se hubieran hallado reducidos a la imaginación únicamente, o privados de la razón? La imaginación por sí sola, lo más que hacer podría sería reproducir o imitar con más o menos fidelidad los objetos de la naturaleza percibidos por los sentidos; empero la combinación artística de los detalles y de las formas, y sobre todo la concepción del ideal, que constituye lo esencial y principal en las obras del arte, pertenece a la inteligencia y no a la imaginación.

En resumen: en las obras o producciones que se apellidan productos de la

[9] Ahrens, Curso de Psicología, trad. Por Lizárraga, t. 1, p. 278

[10] El que se tome el trabajo de leer la obra citada de Ahrens, verá que la contradicción de ideas y conceptos que dejamos consignada en el texto, no es la única que se encuentra en sus páginas. También se observará que el filósofo krausista se expresa, a veces en términos que no rechazaría la escuela materialista más avanzada. Tal es, por ejemplo, el pasaje en que nos habla de la electricidad activa producida por los nervios activos de la voluntad, la cual electricidad «*se reuniría con la electricidad pasiva que procede de los nervios pasivos del sentimiento.*»

imaginación hay una parte menos principal que corresponde a esta facultad, y otra más principal e importante que corresponde a la razón o inteligencia. La imaginación reproduce y representa los tipos naturales, que son como la materia primera para las concepciones artísticas, y sobre todo sirve de auxiliar poderoso a la razón para formar nuevos tipos o representaciones sensibles no existentes en la naturaleza, especialmente cuando se halla dotada de viveza, energía, facilidad, &c. La razón es el agente y causa principal, no solamente porque se sirve de la imaginación como de instrumento y auxiliar para la representación concreta y la ejecución de la obra, sino principalmente porque la concepción adecuada y completa de ésta y el ideal que constituye el ser íntimo y como el alma de esta clase de obras, pertenece exclusivamente a la razón o inteligencia.

Corolarios

1º El objeto de la imaginación son las especies o representaciones sensibles de objetos singulares y materiales, ya sean éstas simples o compuestas. Llamo representaciones simples o primarias, las que representan algún objeto según es percibido de antemano por alguno de los sentidos externos: y representaciones compuestas o secundarias, las que forma la imaginación combinando las simples y modificándolas de diversas maneras bajo la influencia y dirección de las facultades propiamente intelectuales, o sea del entendimiento y de la voluntad.

2º El ejercicio y funciones de la imaginación se hallan más sujetas a nuestra voluntad que las sensaciones externas. La razón es que las sensaciones se refieren siempre a algún objeto externo que es causa de las mismas, y consiguientemente se hallan sujetas a condiciones determinadas y necesarias en orden a la magnitud, presencia del objeto, disposición del medio y del órgano, &c., al paso que las funciones de la imaginación tienen por objeto y materia de ejercicio las representaciones preexistentes dentro de nosotros, y por consiguiente más sujetas al imperio e influjo de la voluntad.

3º La imaginación no contiene solamente las representaciones o imágenes relativas a la vista, como pretenden Addison y Reid, sino que abraza especies o representaciones de los objetos, o de las cualidades y modificaciones percibidas por los demás sentidos, como lo manifiesta la experiencia.

4º La imaginación nada puede percibir o representarse sin que esta representación haya entrado de antemano por alguno de los sentidos. Aun en las nuevas combinaciones que hace la imaginación bajo la influencia y con el auxilio de la razón, observamos que la representación total resulta de la agregación y modificación de representaciones parciales o simples que la imaginación reúne, separa o modifica. Por otro lado, el ciego de nacimiento, por

ejemplo, no puede tener representación imaginaria de la luz o los colores. Este corolario constituye una prueba más de que la imaginación es una facultad esencialmente sensible y no intelectual; puesto que sus funciones se hallan completamente subordinadas o sujetas a las representaciones sensibles, concretas y singulares, recibidas de los sentidos externos.

11.3.5. Ventajas e inconvenientes de la imaginación.

Para reconocer la importancia y utilidad de la imaginación en el hombre, bastará tener presentes las siguientes observaciones:

1ª La imaginación es como el origen próximo de nuestros conocimientos intelectuales, y por consiguiente de la ciencia humana. La experiencia y la observación psicológica demuestran que nuestra inteligencia, en su origen, no contiene ideas o conocimientos actuales, y sí solo una actividad o fuerza innata para producirlos. Claro es que esta actividad necesita de alguna materia, o mejor dicho, de objetos con los cuales se ponga en contacto para producir o adquirir las ideas y conocimientos de que carece; y esto se verifica por medio de la sensibilidad, a la cual pertenece excitar y poner en acción a la inteligencia. Ahora bien: la imaginación es sin duda alguna la facultad más noble entre las que pertenecen a la sensibilidad, y la que más se aproxima al entendimiento como facultad de percepción o conocimiento. Ella es, por lo tanto, la que excita la actividad intelectual de una manera más directa e inmediata, y sobre todo la que suministra en sus representaciones materia propia y próxima y para la elaboración de las ideas y conocimientos intelectuales: en este sentido, y bajo este punto de vista, la imaginación puede y debe llamarse origen y causa de la ciencia.

2º Otra ventaja y utilidad de la imaginación es ponernos en comunicación con las cosas ausentes en tiempo y espacio. En efecto; las representaciones imaginarias constituyen presentes a nuestras conciencia los objetos ausentes, y van acompañadas de la percepción concreta del tiempo en que se realizaron las sensaciones o afecciones contenidas en la representación imaginaria. El ejercicio de la imaginación envuelve o lleva consigo el ejercicio de la memoria sensitiva, tomando esta última facultad en cuanto abraza o se refiere a todos los fenómenos de la sensibilidad, y no precisamente en cuanto se refiere o limita a las percepciones propias de la estimativa o cogitativa, según la consideraban algunos de los escolásticos.

3ª La tercera ventaja, acaso la más importante de la imaginación, es favorecer el desarrollo del conocimiento intelectual y la constitución de la ciencia, facilitando la claridad, orden y distinción de las ideas. A este resultado contribuye la imaginación por dos caminos principalmente: 1º por

parte del lenguaje, o sea de la relación entre las concepciones o ideas puras de la inteligencia y el lenguaje articulado: la representación imaginaria de la palabra excita, fija y determina la idea o cosa significada en la inteligencia; 2º por parte de la relación entre las ideas abstractas y universales y las representaciones sensibles.

La experiencia nos enseña, en efecto, que las ideas demasiado universales, abstractas, y puramente inteligibles, van acompañadas regularmente de cierta confusión y como vaguedad indecisa que nos impiden formar concepciones exactas, claras y precisas de los objetos a que se refieren. La misma experiencia u observación psicológica nos revela a la vez, que esa indecisión y oscuridad desaparecen más o menos cuando procuramos determinar, contraer y fijar esas ideas abstractas y universales, por medio de representaciones imaginarias, las cuales dando cuerpo, por decirlo así, a aquellas ideas, hacen más claros y accesibles a nuestra inteligencia los objetos a que se refieren. De aquí la práctica y la utilidad de los ejemplos en la enseñanza. Cuando observamos que alguno no penetra bien la fuerza de una razón, el alcance de una síntesis, la verdad de una regla, la exactitud de una idea, &c., nos esforzamos en darle cuerpo, y en hacerla sensible y clara por medio de ejemplos o aplicaciones singulares.

4ª Ya dejamos indicado que la imaginación ejerce notable influencia sobre las bellas artes. Esta influencia puede ser mayor o menor en los diferentes individuos, según las condiciones especiales de organización que dan origen a determinadas cualidades o dotes de esta facultad. Cuando a una imaginación adornada de dotes especiales para las obras de arte, se une en el mismo individuo una inteligencia dotada de poderosa intuición artística, o de cualidades en armonía con las de la imaginación, aparecen entonces los grandes pintores, músicos, &c.

Al lado de estas ventajas, la imaginación presenta algunos inconvenientes y peligros, entre los cuales no es el menor el que resulta de la propiedad que tiene de funcionar simultáneamente con la inteligencia o razón. La experiencia nos enseña que el ejercicio de la actividad intelectual, siquiera tenga lugar con respecto a ideas y objetos puramente inteligibles y espirituales, como la verdad, el ser, la relación, Dios, los ángeles, &c., va siempre acompañado del ejercicio de la imaginación que hace esfuerzos por seguir a la razón. Y de aquí el peligro de confundir las ideas y concepciones de la razón pura con las representaciones imaginarias. Aquí debe buscarse también el origen de esa confusión entre la imaginación y la inteligencia por parte de muchos filósofos modernos, según dejamos consignado.

Otro inconveniente de la imaginación, principalmente cuando se halla dotada de cierto grado de viveza, energía y fecundidad, es inducir a formar juicio de la realidad objetiva de las cosas por la representación imaginaria y

sensible de las mismas. Sucede con frecuencia que cuando la imaginación no es dominada y dirigida por la fría y severa razón, el hombre toma como norma el juicio acerca de la realidad y naturaleza de las cosas las representaciones de aquélla. Aquí es donde ordinariamente tienen su origen las hipótesis gratuitas, los sistemas inventados *a priori* y las teorías arbitrarias para explicar los fenómenos de la naturaleza y los hechos históricos, bautizando después con el pomposo nombre de filosofía de la historia, lo que no es otra cosa en el fondo que una hipótesis gratuita, sin más base que las ficciones y combinaciones arbitrarias de la imaginación.

Capítulo 12

Las facultades apetitivas o afectivas

12.1. Noción y clasificación general de las facultades afectivas.

Obsérvase generalmente en los tratados de filosofía, al hablar de las facultades o potencias afectivas del hombre, una confusión análoga a la que hemos indicado con respecto a las facultades de conocimiento. Así como al tratar de éstas, vemos a muchos filósofos prescindir de la línea divisoria primitiva y esencial que existe entre el orden sensible y el orden intelectual, así también los vemos hablar de voluntad, de actividad libre y espontánea, de instintos, de deseos, de sentimientos y pasiones, sin separar y distinguir de una manera rigurosa y precisa lo que pertenece al orden sensible de lo que pertenece al orden puramente intelectual; de aquí la contradicción en sus opiniones, y sobre todo la lastimosa confusión e inexactitud de ideas que se revelan en su doctrina y clasificación de estas facultades.

Como base lógica y científica de una teoría racional sobre la naturaleza y funciones de esta clase de facultades, expondremos con la posible brevedad la noción y clasificación general de las facultades afectivas o apetitivas, en las siguientes observaciones.

1ª La experiencia interna nos enseña que cuando percibimos o conocemos algún objeto como bueno o conveniente para nosotros, este conocimiento excita en nuestro interior una especie de tendencia o movimiento de inclinación hacia dicho objeto, y que por el contrario, resulta un movimiento de aversión o apartamiento, cuando aprendemos o conocemos algún objeto como contrario o malo. Esta facultad que tiene el alma de inclinarse y tender hacia

el objeto bueno y de apartarse o rehuir del objeto malo o contrario, constituye la facultad apetitiva y también afectiva; porque su fuerza propia se manifiesta y funciona por medio de movimientos o actos afectivos, y no por actos cognoscitivos, cuya existencia presupone naturalmente, como condición necesaria y hasta como regla y medida de sus funciones: porque la experiencia y observación psicológica demuestran que el movimiento afectivo resultante en el alma, está en relación y proporción con el objeto conocido y con el modo con que es conocido.

2ª De aquí se infiere legítimamente que así como existen en el hombre dos clases o especies de conocimientos esencialmente diferentes entre sí, cuales son el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, así también es preciso que existan en el hombre dos clases de apetitos o movimientos afectivos esencialmente distintos entre sí, a saber: una facultad afectiva o inclinación consiguiente al conocimiento sensible y en armonía con la naturaleza y condiciones propias de este género de conocimiento, y otra facultad afectiva, apetito o inclinación, consiguiente al conocimiento intelectual y en armonía con la naturaleza y condiciones propias del mismo. Luego es preciso admitir dos clases o especies de facultades afectivas o apetitivas, o sea una facultad afectiva perteneciente al orden sensible, y otra facultad afectiva perteneciente al orden intelectual puro. A la primera llamaban los escolásticos con bastante propiedad apetito sensitivo; la segunda es la voluntad, o sea el apetito racional.

3ª La razón y la experiencia demuestran de consuno la existencia de esta doble facultad afectiva. Es innegable que los brutos se hallan sujetos a pasiones o movimientos afectivos, puesto que experimentan, a no dudarlo, las pasiones o afecciones de amor, de deseo, de ira, de temor, &c. Hallándose, pues, en el hombre todas las manifestaciones de la sensibilidad que se hallan en los brutos, claro es que éste se halla sujeto a pasiones o afecciones análogas a las que hemos señalado u observamos en los brutos, afecciones que son como el resultado natural y espontáneo del conocimiento sensible, o sea del ejercicio de las facultades cognoscitivas de la sensibilidad en orden a sus objetos propios que son las cosas materiales, sensibles y singulares.

Por otro lado, no es menos incontestable que el hombre, por medio del entendimiento o razón pura, conoce objetos universales y espirituales, que se hallan por consiguiente fuera del alcance de la sensibilidad como facultad de conocimiento. Luego la inclinación o repulsión, o sea los actos afectivos consiguientes y relativos a este conocimiento puramente intelectual, son esencialmente superiores y distintos de los actos o movimientos afectivos resultantes y relacionados con el conocimiento sensible, así como este género de conocimiento es distinto esencialmente del conocimiento puramente intelectual. Ciertamente que sería muy poco filosófico decir que el amor de Dios, o

de la virtud, el aborrecimiento del vicio, el deseo de la gracia, el temor del pecado, no son afecciones o actos esencialmente distintos del amor, deseo, temor, &c., como movimientos de la sensibilidad respecto de objetos materiales y singulares percibidos por los sentidos. Identificar o confundir estos dos géneros de movimientos o actos afectivos, sería lo mismo que borrar la línea divisoria entre el orden sensible y el orden intelectual, y dar la razón a la filosofía sensualista y materialista.

4ª Sin embargo, así como la imaginación y la memoria, sin dejar de pertenecer al orden sensible, alcanzan en el hombre un poder y perfección que no tienen en los brutos, a causa de su afinidad cosmológica y psicológica con las facultades intelectuales, y sobre todo por la influencia que la razón y la voluntad ejercen sobre ellos, así también el apetito sensitivo o sea la facultad sensible afectiva, se hace capaz de producir y produce manifestaciones, superiores a las que se hallan en los brutos, a causa o en virtud del imperio e influjo de la voluntad y de la razón sobre dicho apetito sensitivo, al cual, por este motivo, llama santo Tomás con mucha exactitud filosófica racional por participación, *rationalis per participationem.* Esto explica porqué en la sensibilidad afectiva del hombre observamos mayor número y mayor perfección de actos o movimientos afectivos. Así vimos que en el bruto y en el hombre existe el amor de los hijos, pero en el último éste amor es más noble y más perfecto que en el primero, porque es determinado bajo la influencia de las facultades superiores y va acompañado del conocimiento racional del objeto. De aquí resulta que este amor en el hombre, aunque es acto o movimiento de la sensibilidad y pertenece a ella en el fondo, puede decirse al mismo tiempo racional o intelectual, en cuanto al modo de ser y condiciones que lo acompañan, modifican y perfeccionan; en una palabra, es un movimiento o afección *rationalis per participationem*, según la expresión profunda y gráfica a la vez de santo Tomás.

5ª Luego toda filosofía cristiana, y toda filosofía que no quiera verse obligada por la fuerza de la lógica a admitir las tendencias y conclusiones del sensualismo, debe fundar y establecer la teoría de las facultades afectivas del hombre, sobre las siguientes bases:

1ª En el hombre existen dos facultades afectivas esencialmente distintas, una que pertenece al orden sensible, en la cual conviene, en cuanto a la sustancia o al fondo, con los brutos; y otra perteneciente al orden intelectual, y por lo mismo propia y peculiar al hombre: la primera puede llamarse sensibilidad afectiva para distinguirla de la perceptiva o de conocimiento, y acaso mejor, con los escolásticos, apetito sensitivo: la segunda es la voluntad, que los antiguos apellidaban también apetito racional.

2ª Las afecciones pertenecientes al orden intelectual, o sea los actos y movimientos afectivos de la voluntad, son esencialmente distintos de las

afecciones pertenecientes a la sensibilidad, como son esencialmente distintos también el conocimiento intelectual y el conocimiento sensible que dan origen respectivamente a esos actos o afecciones.

3ª La sensibilidad afectiva del hombre, en virtud de su afinidad cosmológica y psicológica con la razón y la voluntad, y especialmente en virtud de la influencia que estas dos potencias superiores ejercen sobre ella y sus manifestaciones, puede producir o dar origen a movimientos y afecciones que, aunque sensibles en sí mismas y por parte de su principio propio e inmediato, que son las facultades del orden sensible, participan al propio tiempo alguna perfección y modo de ser de las facultades intelectuales o superiores, de manera que semejantes afecciones pudieran apellidarse mixtas de sensibles y racionales, porque no son ni puramente sensibles, ni puramente intelectuales.

12.2. El apetito sensitivo o la sensibilidad afectiva.

Observaciones previas.

1ª El apetito sensitivo es el principio de los movimientos afectivos de la sensibilidad, que se llaman pasiones en el lenguaje filosófico. Porque aquí no se toman las pasiones por el movimiento desordenado o deseo intenso y vehemente de alguna cosa, como lo toman muchos modernos, sino por el movimiento natural y espontáneo de la sensibilidad afectiva hacia alguna cosa, percibida como buena o mala, conveniente o contraria. Aquí, pues, se trata de las pasiones consideradas en sí mismas, *secundum se*, prescindiendo del desorden moral que puede acompañarlas en el hombre, y de la vehemencia que pueden adquirir por la repetición de actos u otras causas.

2ª Las pasiones del hombre y del bruto convienen en el fondo, en cuanto que en el uno y en el otro existen afecciones varias o movimientos afectivos de la sensibilidad que envuelven inclinación o aversión hacia objetos sensibles. Empero existen al propio tiempo notables diferencias entre unas y otras, de las cuales son las principales las siguientes: 1ª las pasiones en los brutos son los movimientos afectivos consiguientes al conocimiento puramente sensible: en el hombre son determinadas y van acompañadas con frecuencia del conocimiento intelectual que percibe el objeto de la pasión, percibido al propio tiempo o previamente por la imaginación u otros sentidos; es decir, que los movimientos afectivos o pasiones, en el hombre suponen un conocimiento más perfecto del objeto a que se refieren, ya por la influencia que el entendimiento ejerce sobre la imaginación y demás sentidos internos, ya porque todo objeto

percibido por las facultades sensibles puede ser conocido simultáneamente y con mayor perfección por el entendimiento puro. De aquí resulta la 2ª diferencia, a saber: que las pasiones en el hombre son más numerosas, más complejas y más elevadas que las de los brutos; pues es consiguiente y lógico que la multiplicidad y elevación de conocimiento que en el hombre da origen y determina las afecciones de la sensibilidad, produzca en ésta manifestaciones más numerosas y complejas que las que resultarían del conocimiento puramente sensitivo. He aquí la razón suficiente y filosófica porque existen en el hombre ciertas pasiones que, o no existen en los brutos, como la ambición, la avaricia, &c., o sólo existen en un estado rudimentario, como el tedio, la aflicción, la vergüenza, &c. La 3ª diferencia, que viene a ser un corolario legítimo de las dos precedentes, consiste en que las pasiones, en virtud de la relación y subordinación que tienen al entendimiento y voluntad, pueden ser moderadas y dirigidas en sus movimientos por estas facultades superiores: en otros términos, las pasiones en el hombre son capaces de educación moral, porque el apetito sensitivo, del cual son manifestaciones, participa la racionalidad a causa de la influencia que sobre él ejercen las facultades intelectuales, o sea la voluntad y la razón. Y esto mismo es lo que expresó santo Tomás con su acostumbrada concisión, diciendo: *appetitus sensitivus est rationalis per participationem.*

3ª En atención a lo que dejamos expuesto, podremos decir que el apetito sensitivo es la facultad o fuerza afectiva sensible, mediante la cual nos movemos interiormente en orden al bien o mal sensible, previo a su conocimiento, o por los sentidos solos, o por éstos y por el entendimiento a la vez. Las últimas palabras convienen al apetito sensitivo en el hombre solamente; las restantes convienen a la sensibilidad afectiva, o sea al apetito sensitivo en cuanto es común al hombre y los brutos.

4ª El bien y el mal, que son objeto del apetito sensitivo, pueden ofrecerse a éste, o simplemente bajo la razón de bien o de mal, o bajo la razón de bien y mal difíciles de conseguir o de evitar. De aquí la división que hacían los escolásticos del apetito sensitivo, en apetito concupiscible y apetito irascible. El primero dice relación al bien o mal sensibles en sí mismos, *secundum se*, y prescindiendo de la dificultad de alcanzarlo o evitarlo: el segundo se refiere a los bienes o males en cuanto van acompañados de dificultad, *sub ratione ardui.*

Esto supuesto, indicaremos las principales manifestaciones de la sensibilidad afectiva, que constituyen lo que en lenguaje filosófico se llama

A) Pasiones del apetito concupiscible.

Que son el amor, el deseo, el deleite o gozo sensible, a las cuales corres-

ponden con respecto al mal sensible, el odio, la fuga y la tristeza. Estas afecciones, como pasiones, no deben confundirse con los actos análogos de la voluntad, relativos a algún objeto en cuanto conocido por la razón pura, actos que pudiéramos llamar afecciones inteligibles, para distinguirlas de las sensibles, que constituyen las pasiones.

Es muy difícil explicar con palabras, ni definir con exactitud estas manifestaciones de la sensibilidad, porque son fenómenos y hechos que se sienten y experimentan más bien que se explican: diremos, sin embargo, que

a) El amor-pasión es la complacencia del apetito en el bien sensible; puesto que es una especie de adhesión e inclinación de la sensibilidad al objeto que los sentidos, y especialmente la imaginación, presenta como buenos, o agradables, o capaces de producir placer con su posesión. El amor, por consiguiente, viene a ser la unión afectiva entre el sujeto y la cosa amada, unión producida por la percepción de la bondad sensible o relativa a la sensibilidad.

b) El deseo, como pasión, es el movimiento afectivo de la sensibilidad hacia un bien ausente o no poseído. El deseo se distingue, pues, del amor: 1º porque éste envuelve la simple complacencia en el bien que le sirve de objeto, prescindiendo de que este se halle presente, o ausente o no poseído; el deseo se refiere a algún bien ausente o no poseído, porque no se desea lo que ya se tiene; 2º el amor incluye la unión afectiva con el objeto: el deseo es más bien una tendencia al mismo, y como conato o esfuerzo para llegar hasta él.

c) El deleite o placer, que también suele apellidarse gozo, alegría, satisfacción, &c., es la afección que resulta en la sensibilidad de la posesión del bien sensible; o en otros términos, la fruición producida o determinada por la posesión del bien sensible. Entre los efectos del deleite o gozo-pasión se enumeran: 1º la dilatación del corazón y la aceleración de los movimientos vitales, que pueden llegar hasta producir el desfallecimiento, síncope y aun la muerte, a ser ciertos algunos hechos históricos; 2º impedir el uso expedito de la razón concentrando en la fruición la actividad del alma; 3º deseo de sí mismo, porque la experiencia del placer produce el deseo de su repetición.

d) La naturaleza del odio o aversión, de la fuga, que viene a ser un movimiento de concentración interna como rehuyendo y apartándose del mal, y de la tristeza o dolor, se reconocen fácilmente, teniendo presente que son los movimientos de la sensibilidad afectiva contrarios a los que se acaban de exponer.

B) Pasiones del apetito irascible.

Cinco son las pasiones principales del apetito irascible.

a) La esperanza, que tal vez sería mejor llamar confianza (*fiducia*), reservando el primer nombre para el acto análogo de la voluntad, viene a ser una

afección mediante la cual el sujeto se pone el relación y como en contacto con algún bien futuro y difícil de conseguir.

b) La audacia, o animosidad, puede decirse que es la erección y como insurrección del ánimo para superar y vencer un mal grave. La audacia siempre se refiere a algún mal grave, al menos relativamente; porque los males leves o considerados como tales, no excitan ni levantan la energía y fuerzas del alma, como se verifica en la audacia, a consecuencia de la percepción o aprehensión de algún mal grave que amenaza.

c) La ira es el movimiento del ánimo contra el mal presente, o sea para rechazar el mal recibido o el daño inferido. Así como la audacia se refiere a un mal que amenaza, pero que no ha sobrevenido aún, así la ira se refiere al mal o daño en cuanto inferido ya y presente en el sujeto. De esta pasión, como de la más aparente y visible, toma su nombre el apetito irascible. A la esperanza y la audacia corresponden en sentido contrario la desesperación y el temor.

Observaciones

1ª Aunque estas once manifestaciones del apetito sensible constituyen las pasiones primarias o fundamentales, no quiere decir esto que sean las únicas pasiones del hombre. Ya dejamos indicado que la combinación o concomitancia del conocimiento intelectual y del sensible en el hombre por una parte, y por otra la subordinación de la sensibilidad afectiva a la inteligencia y la voluntad, determinan ciertas manifestaciones afectivas de la sensibilidad peculiares al hombre, cuales son la avaricia, la vanidad, la ambición, con otras análogas.

2ª Debe tenerse también presente, que las pasiones primarias dan origen a otras que podemos llamar secundarias, y que vienen a ser efectos de las primeras. El amor, por ejemplo, produce o da origen al celo, a la languidez, &c. El deseo da origen en determinadas circunstancias al tedio o disgusto, a la inquietud o ansiedad, &c. Muchos filósofos modernos suelen enumerar mayor número de pasiones que los antiguos escolásticos; pero si se tiene presente esta observación y la anterior, no será difícil conciliar esta diversidad de opiniones sobre el número de las pasiones.

3ª Con respecto al modo con que las pasiones modifican o influyen sobre el sujeto, pueden dividirse en exaltantes, o que dilatan y dan vigor al alma, y deprimentes, o sea las que debilitan y abaten. Pertenecen a las primeras el amor, el deseo, el placer, la esperanza, la audacia y la ira; a la segunda clase pertenecen el odio, al menos bajo algún punto de vista, la fuga, la tristeza, la desesperación y el temor. Esta clasificación, adoptada por los médicos modernos, lejos de oponerse, se halla en completo acuerdo con la noción de

las pasiones que dejamos expuesta, y que coincide con la doctrina de santo Tomás sobre la materia.

12.3. Los temperamentos.

La experiencia y la observación demuestran claramente que las pasiones que acabamos de enumerar y describir, no se manifiestan en todos los hombres con la misma facilidad ni con el mismo grado de energía. La causa principal de esta variedad encuéntrase en la variedad de complexión o temperamento que domina en cada individuo, determinando en éste una propensión mayor o menor a ciertos movimientos de la sensibilidad afectiva.

Los temperamentos cuyo predominio relativo se considera como la razón suficiente de esta variedad de predisposiciones naturales a determinadas pasiones, suelen reducirse a cuatro, que son: el linfático o flemático, el melancólico, el sanguíneo y el bilioso o colérico.

A) El linfático o flemático es el resultado y recibe su denominación del predominio del sistema linfático.

a) Caracteres físicos: los individuos en quienes predomina notablemente este temperamento, suelen tener el cuerpo alto y grueso; los miembros, y especialmente la cara, presentan formas redondeadas. Son tardos y pesados en sus movimientos; su semblante carece de expresión, por lo general; los ojos presentan un color más o menos azulado; el color general es blanco.

b) Caracteres morales: los linfáticos, ni reciben, ni retienen con viveza las impresiones, tanto externas, como internas. La reacción sobre las impresiones externas, lo mismo que las sensaciones y afecciones resultantes, son débiles y pasajeras. Su imaginación es fría y carece de energía y viveza. Suelen ser propensos a los placeres de la mesa, y sobre todo se distinguen por una inclinación pronunciada al descanso y ocio, rehuyendo todo ejercicio intenso de la actividad del cuerpo y alma. La pereza, la gula y la ociosidad, vienen a ser las manifestaciones características de este temperamento.

B) Melancólico se dice el temperamento del individuo en el cual predomina o se halla desarrollado sobre los demás el sistema venoso y del hígado.

a) Caracteres físicos: por lo regular son de estatura aventajada, pero delgados y secos de cuerpo. La cara suele ser larga y angulosa, y su color pálido con tintes de amarillento. Los ojos inquietos y hundidos, y de color más o menos negro. Sus movimientos externos son por lo común pausados y arreglados, caminan despacio, siendo además bastante frecuente que los individuos sujetos a este temperamento lleven el cuerpo más o menos encorvado. Sus venas se distinguen por la plenitud y especie de tumefacción que

presenta ordinariamente.

b) Caracteres morales: los melancólicos convienen con los linfáticos en tener cierta indiferencia respecto de las cosas externas, pero se distinguen de los mismos por parte de la sensibilidad interna, la cual en los melancólicos es muy enérgica y vigorosa. Así es que se distinguen por la profundidad de sus concepciones, en virtud de la fijeza y atención que acompañan sus actos, concentrando la sensibilidad interna y la actividad intelectual sobre los objetos con gran fuerza y perseverancia. La intensidad y fijeza con que se pegan, por decirlo así, a los objetos, son causa de que algunas veces vean en estos más de lo que hay, o los vean bajo formas extrañas, o trasladen al mundo externo las concepciones de su razón o las representaciones de la imaginación. Por esta razón los melancólicos están más expuestos que otros a incurrir en errores sistemáticos, a dejarse llevar de alucinaciones, y adoptar o inventar teorías extrañas y peregrinas: hasta en las acciones ordinarias de la vida social propenden a apartarse del camino ordinario y trillado de los demás.

Las pasiones de los melancólicos son vigorosas, intensas y profundas, como lo son sus concepciones y su sensibilidad interna; pero no se manifiestan con facilidad, quedando como encerradas y comprimidas en el interior; de donde resulta que cuando causas o circunstancias determinadas las obligan a manifestarse exteriormente, su explosión es vehemente y violenta. La sociedad y las diversiones tumultuosas tienen poco atractivo para el melancólico, que apetece más bien la soledad. Sus odios y venganzas suelen ser profundos, tenaces y perseverantes, buscando con obstinada paciencia y con fría astucia los medios de satisfacer aquellas pasiones. Finalmente, la obstinación y pertinacia en su propio parecer, la propensión a la sospecha, a los celos, la envidia, y sobre todo a la tristeza, constituyen otros tantos rasgos característicos del temperamento melancólico.

C) Sanguíneo se apellida el temperamento resultante del predominio relativo del sistema arterial y pulmonar.

a) Caracteres físicos: el cuerpo de los sanguíneos se distingue ordinariamente por su estatura regular y por la belleza y proporción de todos sus miembros, belleza y proporción que van acompañadas de movimientos expresivos, ordenados y fáciles o naturales. Sin embargo, el cuerpo de los sanguíneos propende con bastante frecuencia a cierto grado de obesidad, principalmente con el transcurso de los años, para lo cual se prestan también las formas redondeadas y llenas de sus miembros. Suelen ser de rostro hermoso y agradable en sus proporciones: tienen el color más o menos encarnado, los ojos vivos y expresivos, con el cuello más o menos corto algunas veces.

b) Caracteres morales: obsérvase en los sanguíneos grande facilidad y movilidad de impresiones y sensaciones: así es que pasan continuamente de

un objeto a otro, de una sensación o afección a otras, y aun a las contrarias, como de la alegría a la tristeza, del llanto a la risa, &c. Buscan y apetecen las diversiones tumultuosas, la compañía de los amigos, los placeres de la mesa y de la sensualidad, la poesía, la música, los bailes, los teatros. Son propensos y fáciles para la benevolencia, el amor, la compasión, la liberalidad, y con especialidad para la confianza y la audacia; porque obrando más por imaginación que por razón y reflexión, no se detienen en calcular los peligros y dificultades. La inconstancia, la irascibilidad, la vanidad y la propensión a la sensualidad, son las pasiones y vicios que más caracterizan el temperamento sanguíneo.

D) El temperamento bilioso o colérico resulta del predominio de la bilis y del desarrollo del sistema nervioso: razón por la cual algunos le dan el nombre de nervioso-bilioso.

a) Caracteres físicos: el cuerpo de los individuos en quienes predomina este temperamento, no es alto, ni grueso, sino antes bien pequeño, delgado y enjuto, pero acompañado de un desarrollo relativamente notable por parte del sistema muscular y de las venas que se presentan abultadas. El color suele ser de un pálido oscuro y verdoso: los cabellos negros, y los ojos vivos y penetrantes. Los movimientos son rápidos y continuos, y sus miembros se hallan sujetos a una especie de inquietud, y algunas veces a movimientos repentinos y convulsivos.

b) Caracteres morales: dotados de exquisita sensibilidad y de profundo o penetrante ingenio, los biliosos suelen distinguirse por la profundidad y extensión de sus conocimientos, principalmente en las ciencias abstractas y metafísicas. Tienen aptitud para las especulaciones elevadas y difíciles, y son tenaces y obstinados en sus propósitos y determinaciones, las cuales van acompañadas de una firmeza de carácter que puede degenerar en pertinacia y obstinación. Propenden a las cosas altas y difíciles, a la excelencia y dominio sobre los demás, a la fama, al lujo, las distinciones, los honores. La soberbia, el orgullo y la ambición, son las pasiones y vicios a que propenden naturalmente los individuos sujetos a este temperamento.

Observaciones

1ª Lo que se acaba de consignar acerca de los caracteres de los cuatro temperamentos, solo tiene aplicación completa con respecto a aquellos individuos, en los cuales predomina de una manera muy notable y casi absoluta alguno de ellos, lo cual se verifica rarísima vez; pues lo ordinario es que se hallen combinados, y por decirlo así, mezclados de tal manera, que ninguno predomine en grado notable, siendo difícil alguna vez hasta señalar el predominio de alguno. Puede decirse que las combinaciones posibles y las

modificaciones individuales de los temperamentos son tan numerosas como las del semblante y figura; y así como entre millones de hombres encontramos algunos más o menos parecidos, pero ninguno completamente semejante, no de otro modo observaremos entre millares de individuos, algunos más o menos semejantes en el temperamento, pero pocos, o ninguno, que ofrezca completa identidad.

2ª Lo que se ha dicho acerca de los caracteres morales de los diversos temperamentos, y con especialidad acerca de los vicios y pasiones correspondientes a los mismos, debe entenderse de la inclinación o propensión natural, pero no de los actos; porque estos se hallan siempre sujetos a la voluntad, la cual por medio de su energía natural, y haciendo uso de los medios que la Religión suministra, puede no solo cohibirlos, sino ejecutar los contrarios. Más todavía: la voluntad auxiliada por la Religión puede, por medio de la repetición, formar hábitos contrarios más o menos vigorosos, que pueden modificar profundamente aquellas propensiones o inclinaciones naturales, y hasta neutralizar completamente su influencia.

Añádase a esto, que el temperamento puede modificarse y hasta transformarse completamente bajo la influencia de la educación, estado, profesión, alimentos, climas, edad y otras causas análogas.

Corolario

Infiérese de lo expuesto en estos tres artículos, que si bien las pasiones consideradas en sí mismas, *secundum se*, o como simples movimientos de la sensibilidad afectiva, no pertenecen al orden moral, entran en este orden en cuanto subordinadas a la razón y la voluntad en el hombre. Y no solo bajo este punto de vista constituyen una perfección del hombre, sino también con especialidad porque cooperan a su desarrollo intelectual y moral. El hombre sin pasiones sería una estatua de piedra; carecería de energía y de estímulos para realizar el bien moral e intelectual.

Capítulo 13

De las facultades superiores de conocimiento o sea de la inteligencia

El alma humana, como decía san Agustín y confirma la experiencia, percibe primero por medio de los sentidos los fenómenos que nos ofrece el mundo externo, y después investiga sus causas por medio de la razón [1] . Después de haber tratado de las diferentes manifestaciones de la sensibilidad en el hombre, conviene tratar de sus facultades superiores o intelectuales, que son el entendimiento y la voluntad. Aquí trataremos solamente del primero, reservando para la Moral lo perteneciente a la segunda, a causa de las relaciones íntimas que entre la voluntad y la Ética existen.

13.1. De la inteligencia o entendimiento en general.

13.1.1. Definiciones y nociones generales sobre la naturaleza y manifestaciones del entendimiento.

1ª Puede definirse el entendimiento del hombre: una facultad o fuerza vital innata, por medio de la cual el alma humana puede conocer las cosas insensibles y espirituales, y las sensibles y materiales por medio de ideas universales. Dícese fuerza vital e innata, para distinguir y separar el entendimiento

[1] «*Mens humana, prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit, et deinde quaerit eorum causas.*»

de los hábitos adquiridos o infusos, naturales o sobrenaturales, como la ciencia, el *lumen gloriae* de los que ven a Dios, la fe teológica, los cuales, aunque perfeccionan y ensanchan la actividad intelectual, no son fuerzas vitales ni innatas del alma. Las demás palabras sirven para señalar la distinción esencial, absoluta y primitiva, y la superioridad inmensa del entendimiento con respecto a la sensibilidad; pues mientras ésta sólo percibe objetos materiales y sensibles, y esto bajo la forma de singularidad, el entendimiento percibe estos mismos objetos bajo la forma de universalidad, y además extiende su acción a objetos insensibles y puramente espirituales [2].

Esta facultad intelectual que acabamos de definir, recibe los nombres de inteligencia, entendimiento, razón, nombres que en el lenguaje ordinario se toman como sinónimos, y que nosotros también usaremos como tales. A pesar de esta sinonimia, que pudiéramos llamar vulgar, la significación filosófica de estas tres palabras no es completamente idéntica. Importa mucho conocer con exactitud la diferente significación filosófica de estos nombres, sobre la cual vamos a emitir algunas observaciones que contribuirán poderosamente para formar ideas exactas y elevadas sobre la naturaleza íntima de la facultad intelectual.

2ª Algunos toman la etimología del entendimiento, *intellectus*, de elegir o escoger. Aunque susceptibles en cierto sentido de esta aplicación etimológica, a nosotros nos parece más natural y filosófica la que señala santo Tomás, tomada de leer interiormente: *intellectus, quasi intus legens.* Denominación es ésta que corresponde al entendimiento, considerado tanto subjetivamente como objetivamente. Subjetivamente, porque el entendimiento, al conocer los objetos, los trae a sí, comunicándoles dentro del alma una existencia inteligible o intencional, como decían los escolásticos. Objetivamente, porque su poder y acción no se limita a las cualidades y modificaciones singulares y externas de los cuerpos, como hacen los sentidos, sino que penetrando, por decirlo así, en el interior de éstos, percibe muchas propiedades, atributos y hasta la misma esencia de los objetos sensibles alguna vez, formando además ideas universales, cuyo valor objetivo no se halla sometido al poder y acción de las facultades sensibles.

3ª La inteligencia, además de la acepción usual y vulgar, según la cual se identifica con entendimiento, comprende las dos significaciones siguientes: 1ª el acto segundo, operación o ejercicio actual del entendimiento, en el sentido

---

[2] Los escolásticos solían definir al entendimiento: *facultas perceptiva veritatis, seu entis sub ratione veri.* Esta definición, aunque coincide en el fondo con la nuestra, adolece de alguna oscuridad, especialmente para inteligencias tiernas, por no especificar las diferencias que separan al entendimiento de las facultades sensibles. Añádese a esto, que el percibir la verdad no conviene a todas las manifestaciones o actos del entendimiento, puesto que la verdad y falsedad de conocimientos pertenecen al juicio y no a la simple percepción.

de que inteligencia equivale a intelección o acción de entender; 2ª el hábito o facultad de los primeros principios.

Conviene tener presente esta acepción o significación de la inteligencia, porque se usa con frecuencia en las obras de filósofos y teólogos antiguos, y principalmente de los escolásticos, para los cuales la inteligencia, en este segundo sentido, es el conjunto o colección de axiomas o verdades de evidencia inmediata que se llaman con razón primeros principios de las ciencias. Aunque estos principios no son innatos, en el sentido riguroso de la palabra, no existiendo ideas innatas en nuestra inteligencia, pueden decirse innatos virtualmente o cuasi innatos, y consiguientemente habituales, en atención a que son conocimientos facilísimos y como naturales a la inteligencia, manifestaciones espontáneas, primarias, y en cierto modo inmediatas e intuitivas de la actividad intelectual.

4ª Mayor importancia científica presenta la significación de la razón, cuando no se la toma en el sentido vulgar como sinónima de entendimiento. Para proceder con la debida claridad y exactitud en esta materia, conviene tener presente: 1º que el entendimiento completo o sea, en cuanto significa la potencia inteligible adecuadamente, contiene tres operaciones o manifestaciones fundamentales, a las cuales se pueden reducir los demás actos intelectuales, a saber: la simple percepción, el juicio y el discurso o raciocinio; 2º que los juicios formados por nuestro entendimiento son de dos clases: unos inmediatos, y son aquellos que envuelven evidencia inmediata, como sucede en los primeros principios, en los cuales basta percibir el significado obvio y literal de los términos para conocer la conexión o repugnancia del predicado con el sujeto: otros son mediatos, y son aquellos en los cuales no se descubre a primera vista o por la simple percepción de los términos la conexión o repugnancia del predicado con el sujeto, sino para descubrir y reconocer esta conveniencia o repugnancia, es preciso compararlos con un tercero, lo cual se verifica por medio de la operación intelectual que llamamos raciocinio o discurso.

Con presencia de estas indicaciones y observaciones, no es difícil señalar la razón suficiente y filosófica, y el fundamento racional de la doble denominación que atribuimos a nuestra facultad intelectual. En cuanto que esta facultad ejerce las funciones de percibir simplemente los objetos, y de formar juicios inmediatos, o sea conocer las verdades de evidencia inmediata, recibe la denominación de entendimiento o de inteligencia. La misma facultad, en cuanto compara y combina por medio del raciocinio varias ideas o juicios para descubrir la verdad, lo cual hace discurriendo o moviéndose de una idea a otra, de un juicio a otro, recibe con justicia el nombre de razón.

Esta sencilla teoría sobre la distinción y relaciones que entre el entendimiento y la razón existen, contiene las bases fundamentales para una teoría gene-

ral y filosófica de la razón humana. Para convencerse de ello bastará poner de manifiesto algunas de las deducciones y aplicaciones científicas a que se presta. Porque; en efecto, de ella se desprende,

a) Que el entendimiento y la razón no son dos facultades o potencias distintas, sino más bien dos funciones, dos oficios, dos manifestaciones o fases de una misma facultad intelectual.

b) Esta facultad es entendimiento o inteligencia cuando entra en posesión de la verdad por simple contacto con el objeto, sin esfuerzo, y como por un movimiento tranquilo, natural y espontáneo de la actividad intelectual. Es razón, en cuanto investiga, descubre y adquiere la verdad, comparando y combinando unas ideas con otras, discurriendo de un objeto a otro, y moviéndose de una verdad conocida a otra desconocida, empleando al efecto procedimientos analíticos y sintéticos más o menos complejos y difíciles. La acción del entendimiento como entendimiento o como distinto de la razón, es la percepción quieta, espontánea y como intuitiva de la verdad; la acción del entendimiento como razón, es la percepción o adquisición de la verdad, realizada a consecuencia de un movimiento complejo objetivamente, paulatino, sucesivo y acompañado de cierto conato o esfuerzo.

c) Luego el entendimiento como entendimiento, o sea como inteligencia, es la manifestación más noble y superior de la potencia o actividad intelectual del hombre, es decir, de la que llamamos la inteligencia humana. La razón es que el modo de obrar del entendimiento como tal, o sea como distinto de la razón, se acerca más al modo de obrar de Dios y de los ángeles que el modo de obrar de la razón, como tal; porque propio es de Dios conocer la verdad por medio de un acto simple e intuitivo, y propio de los ángeles conocer la verdad por medio de concepciones simples y de juicios inmediatos sin intervención de raciocinios: *simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt*: que no por otra razón se les da el nombre de inteligencias y el de criaturas o sustancias intelectuales, y no el de sustancias racionales, como a las almas humanas. Podemos por lo tanto decir que la fuerza o potencia intelectual íntegra del hombre tiene cierta analogía con la potencia intelectual de Dios y de los ángeles, y consiguientemente participa por este lado del modo de obrar propio de las inteligencias superiores: empero, al propio tiempo, esta analogía y participación son imperfectas e incompletas, pues ni alcanzan a la semejanza perfecta en el modo de obrar, ni menos se extienden a todos los actos intelectuales. Los dos nombres de entendimiento o inteligencia, y de razón se hallan en relación con estos dos aspectos de la potencia inteligente que existe en el alma racional, a la cual por este motivo apellida santo Tomás con expresión tan gráfica como filosófica, «una naturaleza intelectual sombreada»

u oscurecida: «*naturam intellectualem obumbratam*» [3].

d) El entendimiento como tal, o sea como manifestación superior y más noble de la potencia inteligible humana, es el principio o fundamento, y también el término de la razón. Es el principio: porque la facultad intelectual como razón, o sea como facultad raciocinante, presupone la simple percepción de los objetos, y sobre todo presupone el conocimiento de los primeros principios o verdades de evidencia inmediata que sirven de base al raciocinio, y son el principio del movimiento intelectual que apellidamos raciocinar o discurrir. Es también término: porque la proposición o verdad deducida y descubierta por medio del raciocinio, en tanto es cierta y evidente para nosotros, en cuanto vemos que tiene enlace y conexión necesaria con algún primer principio o verdad de evidencia inmediata, cuya percepción pertenece al entendimiento como tal. Luego el movimiento intelectual que constituye la razón como razón, tiene su punto de partida o principio en algún juicio inmediato, y se resuelve o termina al mismo.

e) La razón como razón, o como distinta del entendimiento, es propia y peculiar al hombre. Cuando atribuimos, pues, la razón a Dios y a los ángeles, se toma esta palabra como sinónima de entendimiento o potencia intelectual superior a las potencias cognoscitivas del orden sensible.

f) El acto propio del entendimiento, en cuanto a tal o como inteligencia, puede decirse que es la intuición, si no inmediata o propiamente dicha, al menos mediata e imperfecta. Al contrario, el acto propio de la razón es el conocimiento discursivo, en atención a que, como dice santo Tomás, el entendimiento conoce por medio de una simple mirada, *simplici intuitu*; pero la razón conoce moviéndose de una cosa a otra: *discurrendo de uno in aliud.*

g) El objeto más propio y directo del entendimiento como entendimiento

[3] El fondo o sustancia de la doctrina consignada en todo este párrafo pertenece a santo Tomás, no habiendo hecho nosotros más que ilustrarla, facilitar su inteligencia y desarrollar su importancia y aplicaciones. El siguiente notable pasaje relativo a la distinción entre el entendimiento y la razón a su fundamento, servirá de ejemplo para reconocer la exactitud y profundidad de sus ideas sobre la materia que nos ocupa. «*In homine est intellectus, non tamen propter hoc in ordine intellectum proprie ponitur; quia illa substantia intellectualis dicitur, cujus tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia quae cognoscit, subito, sine inquisitione ipsi offeruntur. Non tamen ita est de cognitione animae, quia per inquisitionem et discursum ad notitiam rei venit; et ideo rationalis dicitur, quia ejus cognitio secundum terminum tantum, et secundum principium intellectualis est: secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit; unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur: secundum terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur. Et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quandam participationem. Ratio autem, et de Deo, et de angelis dicitur; tamen alio modo sumitur, secumdum quod omnis cognitio*» (según que toda potencia cognoscitiva de lo inmaterial) «*inmaterialis, ratio dici potest, prout ratio dividitur contra sensum et non contra intellectum.*» Sentent., lib. 2°, dist. 3ª, cuest. 1ª, artículo 6°, ad. 2ª.

es el ente, porque su conocimiento se verifica por una especie de simple intuición, y por medio de un movimiento natural y espontáneo. Así es que esta idea acompaña a todo ejercicio de la actividad intelectual como una condición necesaria e inseparable, constituyendo por lo mismo la base general objetiva de todo conocimiento intelectual; pues todos nuestros conocimientos e investigaciones sobre algún objeto presuponen en éste la razón general de ser o de ente.

h) El entendimiento, pues, y la razón, no son dos facultades distintas, como pretenden Kant y algunos otros filósofos modernos; no son dos potencias, sino dos fases, dos manifestaciones, dos oficios de una misma potencia intelectual.

5ª El entendimiento humano, considerado en cuanto es una impresión de la Primera Verdad, como dice santo Tomás, *impressio quaedam Veritatis Primae*, o sea una participación de la divina Razón, es apellidado por san Agustín y santo Tomás razón superior. El mismo entendimiento, considerado en cuanto dice orden a los seres particulares que pueden servir de objeto y materia para sus funciones, recibe el nombre de razón inferior. En otros términos: la razón superior es el entendimiento humano, según que contiene los primeros principios o verdades de evidencia inmediata, principios connaturales y cuasi-innatos, que santo Tomás llama con mucha propiedad *prima intelligibilia*, los cuales sirven de regla y como de criterio primitivo par discernir y juzgar de las verdades particulares relacionadas con ellos, y que son aplicables a toda clase de ideas. La razón inferior, es el entendimiento en cuanto es capaz de conocer y descubrir la verdad en los objetos inferiores y en los seres particulares, materiales o sensibles. La razón superior considera o fija su atención principalmente en las cosas divinas, eternas y de la vida futura: la razón inferior, en las cosas humanas, temporales y de la vida presente [4]. La razón superior considera en las acciones del hombre sus relaciones con las leyes divina y natural, y con la vida eterna: la razón inferior considera estas mismas acciones en relación con las leyes humanas y con la felicidad de la vida presente. Fácil es reconocer, en vista de esta noción, que la razón superior y la razón inferior no son dos razones, no son dos potencias inteligentes, no son dos facultades intelectuales, sino dos fases del entendimiento humano, dos aspectos, dos oficios, dos manifestaciones de la misma potencia inteligente.

6ª El entendimiento, en cuanto aplica su actividad con el solo o al menos con el principal fin de conocer la verdad, se llama especulativo. Y decimos al menos con el principal fin, porque no hay ningún objeto cuyo conocimiento no pueda ordenarse de alguna manera a la dirección moral de los actos.

[4]En este sentido decía san Agustín que la razón superior es «*quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis*»; y que la razón inferior es «*quae intendit temporalibus rebus.*»

Cuando la actividad intelectual se aplica a verdades y objetos que por su naturaleza tienden o se ordenan a la dirección de las acciones humanas en el orden moral, recibe el nombre de entendimiento práctico. Claro es que estos dos entendimientos son una misma potencia, y que esta clasificación solo envuelve una distinción puramente accidental, toda vez que, como dice con razón santo Tomás, «*accidit alicui apprehenso*» (es accidental al objeto o verdad conocida por el entendimiento) «*per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur.*»

13.1.2. Opiniones de los principales filósofos acerca del entendimiento humano.

Aunque por regla general no entramos en detalles sobre opiniones, porque otra cosa no permite la naturaleza de una obra elemental y compendiosa, creemos oportuno y hasta necesario hacer una excepción con respecto a la presente materia. Y es que su importancia intrínseca, y sobre todo sus relaciones íntimas con los problemas más interesantes y fundamentales de la filosofía, exigen que se conozca a fondo esta materia y que se fije en ella la atención de una manera especial, si se quiere entrar en posesión de una teoría cristiana, verdadera y filosófica de la razón humana, evitando a la vez graves y trascendentales errores. Por otra parte, la exposición razonada de las opiniones de la filosofía sobre tan importante materia, servirá para depositar en las inteligencias de los jóvenes, gérmenes que con el tiempo lleguen tal vez a desarrollarse y a hacerse fecundos, y servirá también para ensanchar el círculo de sus ideas y agrandar los horizontes de su inteligencia.

A) Pitágoras.

Oscura es y sujeta a contestaciones entre los historiadores de la Filosofía la verdadera teoría del fundador de la escuela itálica sobre la presente materia. Lo que hay de cierto es que admitía en el hombre, además de un principio vital y privado de razón, *rationis expers*, otro principio racional e intelectual, cuyo sitio propio es el cerebro, así como el primero reside en el corazón. Admitía, en consecuencia, en el hombre dos facultades, una que le es común con los brutos, a la que da el nombre de sentido o ánimo, *sensus animus*; otra peculiar al hombre, llamada mente o razón. Esta segunda, o más bien el principio del cual emana, es inmortal, así como la primera es mortal. Opinan algunos que la mente o razón de Pitágoras era la razón divina o absoluta.

B) Platón.

Su teoría puede reducirse a los siguientes puntos:

1º Además de la sensibilidad, destinada a percibir los sensibles singulares, existe en el hombre la inteligencia, facultad o función superior y nobilísima destinada a percibir o conocer las ideas, las cuales constituyen las esencias de las cosas. La verdad y realidad objetiva de las cosas consiste precisamente en estas ideas, porque las existencias o seres individuales no son más que semejanzas o participaciones de las ideas.

2º Estas ideas, cuyo conocimiento es el conocimiento de la verdad y de la esencia, porque son las formas esenciales, eternas e inmutables de las cosas, son innatas y preexisten en el alma humana antes de su unión con el cuerpo: así es que lo que llamamos ciencia humana es una verdadera reminiscencia.

3º Entre la sensibilidad y la inteligencia existen otras dos facultades o funciones cognoscitivas, que son: 1ª la opinión, mediante la cual el alma percibe los objetos o seres sensibles, formando nociones concretas y particulares de las mismas, sirviéndose al efecto del análisis y de la síntesis; 2ª el pensamiento inferior, *cogitatio*, cuya función propia es percibir los objetos singulares y sensibles con abstracción de su singularidad y también de su materia, pero no de su extensión; de manera que a esta facultad o función pertenece el formar las nociones matemáticas, y viene a ser un medio entre la opinión, que se refiere a las cosas sensibles o materiales, y la inteligencia, que se refiere a las ideas puras y al ser absoluto.

Esta teoría de Platón se aparta de la de santo Tomás: 1º porque hace de la opinión y del pensamiento dos facultades distintas de la sensibilidad y de la inteligencia, no siendo en realidad más que dos funciones o modos de obrar de esta última, según que percibe los objetos reales bajo un grado mayor o menor de abstracción; 2º porque supone la existencia de las ideas como universales fuera del entendimiento, o sea de las esencias reales fuera de los singulares; 3º porque admite ideas innatas, y sobre todo porque admite la preexistencia del alma racional antes de su unión con el cuerpo.

Tiene, sin embargo, al propio tiempo analogía con la misma bajo otros puntos de vista: 1º establece una distinción absoluta y esencial entre la sensibilidad y la inteligencia: 2º lo que Platón llama opinión y pensamiento o *cogitatio*, coinciden en el fondo con lo que san Agustín y santo Tomás llaman razón inferior; 3º la inteligencia de Platón es el entendimiento de santo Tomás, según que abraza la doble manifestación de entendimiento y razón.

C) Aristóteles.

Sobre la sensibilidad, tanto externa como interna de conocimiento, existe otra facultad de un orden superior o puramente intelectual, que se llama entendimiento. Divídese éste en agente y posible, de los cuales el primero

obrando sobre las especies o representaciones sensibles y singulares, *phantasmata*, recibidas por los sentidos y existentes en la imaginación, abstrae de ellas y forma representaciones inmateriales, inteligibles y universales de los objetos. Estas representaciones universales e intelectuales de los objetos sirven para que la actividad intelectual se aplique y dirija al objeto, el cual es representado y conocido por medio de ellas bajo la forma de universalidad, y este es el oficio propio del entendimiento posible.

Las funciones o actos principales del entendimiento son la aprehensión, o simple percepción, el juicio y el discurso o raciocinio [5] . La opinión no es una facultad del alma distinta del entendimiento, sino un estado de éste con relación al objeto: si éste es contingente, o se conoce como tal, su conocimiento se llama opinión; si el objeto es conocido bajo un punto de vista necesario, su conocimiento constituye o se llama ciencia.

En el entendimiento no existe idea alguna, y por consiguiente nuestros conocimientos y toda nuestra ciencia son el resultado inmediato o mediato de la actividad intelectual aplicada sobre los sentidos y sus representaciones. La inducción y experiencia por un lado, y por otro los primeros principios y la deducción, son los dos medios e instrumentos fundamentales para descubrir la verdad y constituir la ciencia.

D) Plotino.

La teoría de Plotino sobre el entendimiento, como también la de los demás representantes principales del neoplatonismo alejandrino, se hallaba basada sobre la doctrina de Platón, pero desarrollada y modificada sobre varios puntos. En general, la teoría de Plotino y de los neoplatónicos puede reducirse a lo siguiente:

a) Además de la sensibilidad y la opinión, existe en el hombre una facultad llamada razón, y otra que se llama inteligencia, la cual es superior a la razón, y ésta es un medio entre la inteligencia y la sensibilidad.

b) La razón percibe o conoce los objetos sensibles y también los inteligibles, pero el conocimiento de estos últimos se verifica por medio de ideas o representaciones derivadas o procedentes de la inteligencia a la razón: de aquí es que el conocimiento de los inteligibles realizado por la razón, es un

[5] De aquí se deduce que para Aristóteles la razón no es una facultad distinta del entendimiento, puesto que señala como acto y manifestación propia de éste el raciocinio, del cual toma nombre la razón, como tal. Encuéntrase, sin embargo, en sus obras algunos pasajes, que tomados aisladamente y sin relación al sistema general de su doctrina, han suministrado a algunos filósofos modernos argumentos más o menos aparentes para afirmar que el filósofo de Estagira consideraba el entendimiento y la razón como dos facultades distintas. La naturaleza de esta obra no permite entrar en detalles ni discusiones sobre este punto.

conocimiento mediato y discursivo. El objeto de la inteligencia son los inteligibles puros, o sea los objetos contenidos en la misma alma, identificados con ella y dotados de una inteligibilidad inmediata. El acto propio de la inteligencia es una intuición directa e inmediata del inteligible puro; la inteligencia, su acto propio o la intuición, y el inteligible puro que les sirve de objeto, se identifican o son una misma realidad.

c) Así como la razón es iluminada en el hombre por su inteligencia, que le suministra los inteligibles no puros, o revestidos de formas representativas, así ésta es iluminada a su vez por la Inteligencia Suprema, que emana o procede del Uno Absoluto; en términos más claros: la inteligencia del hombre es iluminada por Dios o la inteligencia divina, derivación o manifestación del Ente Uno y Absoluto, principio y fondo sustancial de todas las cosas para los neoplatónicos, y especialmente para Plotino, según el cual el alma y las demás existencias finitas no son más que evoluciones y formas varias del Ser Uno y Absoluto.

d) Esta influencia o iluminación de la inteligencia humana por medio de la Inteligencia Suprema, perfecciona, purifica y eleva a la primera hasta llegar al último grado, que es su unión íntima con el Uno Absoluto, o mejor dicho, hasta quedar identificada y absorbida en la Unidad absoluta, principio sustancial de todas las cosas. Esta función, por medio de la cual el alma con la inteligencia realiza su unión íntima y su absorción en el Uno, era apellidada por los neoplatónicos sobre-esencial y sobre-inteligente. A la realización de esta absorción en el Uno contribuye y coadyuva la parte moral, por medio de la energía de la voluntad, de purificaciones, actos de virtud, culto divino, mortificación de las pasiones, &c. Considerada bajo este segundo punto de vista, la inteligencia es apellidada amor, éxtasis por Plotino; Proclo, con algunos otros neoplatónicos, le dan los nombres de manía divina, iluminación, entusiasmo.

e) Todos, sin embargo, convienen en que el Uno no es ni el alma ni la inteligencia, ni el universo, ni siquiera el ente, sino que está sobre todas estas cosas, y que en virtud de su absorción en este Uno o Dios, el alma pierde su conciencia propia, y hasta todo sentimiento y pensamiento, quedando reducida a una especie de ocio o aletargamiento absoluto. Por eso sin duda decía Damascio, que el culto que se debe tributar al Uno consiste en el silencio absoluto y en la confesión de la ignorancia.

Fácil es reconocer, por lo que se acaba de indicar: 1º que la teoría neoplatónica sobre el entendimiento humano es una teoría esencialmente panteísta, y una transformación o desarrollo del misticismo profesado por algunas escuelas filosóficas de la India; 2º que este misticismo de Plotino y demás neoplatónicos nada tiene de común realmente con el misticismo enseñado y profesado por Clemente Alejandrino, por el autor de las obras atribuidas

a san Dionisio Areopagita, por san Agustín, por Taulero y otros místicos cristianos, así en el orden especulativo como práctico.

Prescindiendo de otras muchas reflexiones, ninguno de esos místicos católicos reconoce, ni la existencia del Uno indeterminado y panteístico de los neoplatónicos, ni tampoco esa absorción del alma en Dios, que lleva consigo la desaparición de la conciencia propia y hasta de todo pensamiento, de toda actividad.

E) Árabes y escolásticos.

La teoría de los filósofos árabes sobre el entendimiento, se reduce por lo general a la teoría de Aristóteles modificada por unos en sentido neoplatónico y místico, y por otros en sentido materialista y panteísta, siendo notable entre los últimos el cordobés Averroes, según el cual existe un entendimiento o alma inteligente universal, de la cual procede la intelección en cada individuo, en virtud de la influencia o iluminación producida por el entendimiento universal sobre la imaginación. Esto equivale a establecer una especie de panteísmo psicológico, y negar la espiritualidad del alma humana.

Por lo que hace a las teorías de los escolásticos, no hay necesidad de exponerlas en particular; porque coinciden, en cuanto a los puntos fundamentales, con la de santo Tomás, la cual a su vez coincide en el fondo con la que esta obra contiene. Solamente advertiremos que esas teorías de los escolásticos, aunque conformes y análogas en los puntos capitales, ofrecen al propio tiempo notable variedad en los detalles, presentan diversidad de tendencias científicas, hallándose con frecuencia en ella ideas y observaciones que contienen, o explícitamente, o en germen, la mayor parte de aquellas teorías modernas sobre la razón que no se apartan completamente del dogma católico.

F) Espinosa.

Además de la percepción sensitiva mediante la cual conocemos las cosas sensibles, ya en sí mismas, ya en los signos y representaciones que la imaginación nos ofrece acerca de las mismas, existen en el hombre por una parte, la razón, cuyo oficio es formar y elaborar por vía de raciocinio las nociones o conceptos generales de las cosas: y por otra parte el entendimiento, cuyo acto o manifestación propia es la intuición o función intuitiva, por medio de la cual adquirimos el conocimiento de la esencia de las cosas por la idea «de la esencia formal de algunos atributos de Dios»: porque el entendimiento del hombre no es más que un modo del pensamiento divino y una parte del entendimiento infinito. Por consiguiente, cuando decimos que el entendimiento humano percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se desenvuelve por la naturaleza humana,

o en cuanto constituye la esencia de la mente humana, tiene ésta o aquélla idea.

Esta teoría de Espinosa es un desenvolvimiento científico del sistema panteísta de Giordano Bruno, y una aplicación práctica de la doctrina semiracionalista de Descartes, especialmente en orden a la noción de sustancia y a la esencia o constitutivo esencial del alma humana.

G) Leibnitz.

El alma humana conviene con otras sustancias inferiores en ser una mónada simple y representativa del universo, y por consiguiente de todos los seres. Diferénciase, sin embargo, de las mismas, en que la representación de los seres en el alma humana va acompañada de apercepción. De aquí se colige que el conocimiento intelectual, como función y manifestación del entendimiento, no es otra cosa que la apercepción o conciencia gradual y sucesiva de los objetos, o mejor dicho, de las ideas contenidas implícitamente o envueltas en la misma sustancia del alma, según que ésta es una representación general del universo. El entendimiento, pues, según Leibnitz, parece no ser otra cosa sino la misma sustancia del alma en cuanto representación implícita, o *schema* general del mundo; su función o acción propia, es la apercepción, y cuando falta ésta, como sucede en el sueño, deja de existir el pensamiento o conocimiento intelectual, pero permanece la representación real y actual de los objetos, puesto que esta representación entra en la esencia misma del alma.

La teoría del filósofo alemán conduce lógicamente a los siguientes corolarios:

1º El objeto de nuestros conocimientos, o las cosas que conocemos, no son los seres reales según existen fuera de nosotros *a parte rei*, sino las ideas de las cosas, según que se hallan contenidas de antemano en nuestra alma. El tránsito de esta doctrina al idealismo, no puede ser más natural y fácil.

2º Las ideas que intervienen y constituyen nuestros conocimientos, son rigurosa y necesariamente innatas, y no adquiridas o recibidas del mundo externo.

3º Existe notable afinidad entre la teoría de Leibnitz y la de Platón, no sólo por lo que se acaba de indicar acerca de las ideas innatas, sino también por parte de la apercepción, la cual tiene, a no dudarlo, mucha analogía con la reminiscencia del filósofo griego. Como la reminiscencia de éste servía para hacer presentes al alma las ideas y concepciones preexistentes, aunque obliteradas u ocultas en el alma, así la apercepción de Leibnitz sirve para conocer actualmente y con distinción, los objetos contenidos y representados en el alma de una manera implícita, confusa e inconsciente.

H) Mallebranche.

La teoría de este filósofo, aunque envuelta en locuciones impropias y a las veces en pasajes oscuros, puede condensarse en los siguientes puntos:

a) En el hombre no existen más facultades de conocimiento que el entendimiento y la voluntad; no existen, pues, facultades sensibles distintas del entendimiento que sirvan para percibir los cuerpos o sus modificaciones y cualidades.

b) Lo que llamamos sentidos e imaginación, no son otra cosa más que «el entendimiento que percibe las cosas por los órganos de los sentidos» [6]: en cuanto percibe las cosas presentes, se dice siente: en cuanto percibe los objetos ausentes, se dice que imagina.

c) La función propia y única del entendimiento es la simple percepción: el juzgar y raciocinar son funciones que pertenecen exclusivamente a la voluntad.

d) Este entendimiento se divide en puro y no puro. El objeto del segundo son las cosas sensibles: al entendimiento puro compete percibir la extensión con sus propiedades, las cosas espirituales, las nociones universales y comunes, las ideas de ente perfectísimo, y en general los pensamientos y operaciones que se realizan en la mente.

e) El entendimiento puro ve o percibe los objetos en la razón universal, inmutable, infinita y necesaria, es decir, en la razón de Dios. Esta razón universal, en la cual el hombre percibe intuitivamente los objetos que pertenecen al entendimiento puro, es la misma sabiduría divina, o sea el Verbo de Dios que se hizo carne.

Aparte de las afirmaciones completamente gratuitas y contrarias a la experiencia interna, sobre la visión o intuición inmediata de los objetos en Dios, afirmaciones que contienen el germen del panteísmo objetivo de Schelling y del ontologismo panteístico de Gioberti, la teoría de Mallebranche: 1º es contraria a la experiencia y al sentido común, al afirmar que el juicio y el raciocinio son actos de la voluntad y no del entendimiento; 2º abre ancha y fácil puerta al sensualismo, atribuyendo al entendimiento las funciones de imaginar y sentir, y apellidándole una facultad que percibe por medio de los órganos de los sentidos, «*percipientem per organa sensuum*».

I) Cousin.

No es tarea fácil exponer con exactitud el pensamiento del jefe del moderno eclecticismo, porque como verdadero ecléctico, toma de diferentes sistemas filosóficos y amalgama afirmaciones no siempre armónicas entre sí, sin con-

[6] «*Sensus et imaginationem nihil aliud esse, praeter intellectum res percipientem per organa sensuum.*»

tar las modificaciones sucesivas introducidas por él mismo en su doctrina. Puede decirse, sin embargo, que el fondo de su teoría sobre el entendimiento humano, se halla contenido en las siguientes proposiciones:

1ª Además de la sensibilidad existen en el hombre la inteligencia y la voluntad, a la cual, o sea a la actividad voluntaria, pertenecen las funciones de atender, comparar, deducir y otras análogas[7].

2ª La inteligencia, que con más frecuencia es llamada por Cousin razón, se divide en espontánea y refleja. La función propia de la primera es la intuición de las verdades necesarias y absolutas en la propia conciencia: a la segunda pertenece reflexionar sobre estas verdades, es decir, investigar, analizar y discutir su origen, su naturaleza, sus elementos y relaciones.

3ª La razón espontánea no es propia o peculiar a los individuos, sino común a todos, universal e impersonal. La refleja es propia de cada individuo humano.

4ª De donde infiere, que la razón espontánea e impersonal es la esencia del mismo Dios, el cual, a causa de su infinidad, se halla presente sustancialmente en nosotros, o sea el conocimiento de lo infinito, que el infinito adquiere en nosotros. En otros términos: la razón impersonal y espontánea es el mismo ser infinito o Dios, según que se conoce a sí mismo en nosotros, como ser necesario, absoluto e infinito.

Si ahora añadimos que para Cousin la razón impersonal, es *illud Verbum caro factum*, Dios y hombre a la vez, reconoceremos fácilmente que su teoría presenta mucha afinidad con la de Mallebranche, cuyas tendencias y gérmenes desarrolla y completa, trasformándolas en un panteísmo formal y explícito.

J) Gratry.

La sensibilidad externa, el sentido íntimo y el sentido divino, constituyen las tres fuentes del conocimiento intelectual, y deben distinguirse de las facultades, las cuales son dos únicamente, es decir, el entendimiento y la voluntad. Ni los sentidos, pues, ni la conciencia o sentido íntimo, ni la imaginación, son facultades capaces de percibir objetos. El entendimiento, ayudado de la voluntad, es la única facultad que produce la ciencia y conoce los objetos suministrados por las tres fuentes indicadas. La sensibilidad externa suministra al entendimiento, la materia para el conocimiento racional del mundo; el sentido íntimo, para el conocimiento del hombre; el sentido divino, para el conocimiento de Dios, que son los tres grandes objetos de la ciencia humana.

Por sentido divino entiende Gratry cierta atracción ejercida sobre el hombre por Dios como sumo bien y sumo inteligible, atracción que todos experi-

[7]No obstante, en algunos pasajes de sus obras parece que considera estas funciones como pertenecientes a la inteligencia

mentamos siempre.

K) Ubaghs.

La razón humana tiene un aspecto subjetivo y otro objetivo o lo que es lo mismo, puede considerarse en su subjetividad y en su objetividad. Considerada subjetivamente, es la facultad o potencia innata en el alma de adquirir toda clase de conocimientos por los medios acomodados o correspondientes a su naturaleza[8]. La razón, tomada objetivamente, son las verdades necesarias, evidentes por sí mismas o con evidencia inmediata, y recibidas universalmente por todos los hombres[9].

Estas verdades necesarias y evidentes acompañan a nuestra razón desde su origen; pero ésta sólo tiene un conocimiento confuso y vago de las mismas originariamente, hasta que excitada y puesta en movimiento la actividad intelectual por medio de la sensibilidad, de la enseñanza y de la meditación intelectual, el conocimiento confuso e implícito de aquellas verdades pasa a ser distinto y explícito.

Una vez percibidas con distinción, pero directamente, estas verdades contenidas o preexistentes en la razón, ésta las somete a un conocimiento reflejo, considerándolas con más atención, comparando y raciocinando para descubrir sus relaciones, su importancia científica, sus aplicaciones y deducciones.

Las verdades necesarias, evidentes y universales que constituyen la razón objetiva en el hombre, y cuya percepción directa e intuitiva constituye la función fundamental de la razón humana como facultad de conocimiento, son los mismos atributos de Dios, o sus perfecciones infinitas, o si se quiere, son el mismo Dios presente a la razón o entendimiento como luz de la misma: «*sunt Deus ipse menti praesens, seu rationis lumen, sive lux mentis*» [10].

L) Kant.

a) Sin contar la sensibilidad, que es facultad cognoscente de un orden inferior, existen en el hombre otras dos facultades de un orden puramente inteligible, que son el entendimiento y la razón.

---

[8] «*Congenita animi potentia acquirendi, viis naturae suae accomodatis, cognitiones omnigenas*»

[9] «*Veritates quae per se evidens, necesariae, et universim acceptae sunt*»

[10] Esta teoría de Ubaghs, seguida más o menos exactamente por Laforet, Claessens y otros profesores de la Universidad Católica de Lovaina, encierra muchos y notabilísimos puntos de contacto con la teoría de santo Tomás, y hasta puede afirmarse que es idéntica en el fondo, como probaríamos con gusto si la naturaleza de esta obra lo permitiera. A poco que se reflexione sobre lo que dejamos expuesto, y si se compara con lo que después expondremos en orden a la teoría de Santo Tomás sobre el entendimiento humano, no será difícil reconocer que tiene grande afinidad y semejanza con la del profesor de Lovaina. Véanse nuestros Estudios sobre la filosofía de santo Tomás, lib. V, cap. 5 y siguientes.

b) Así como la función propia de la sensibilidad es recibir y percibir las impresiones y representaciones sensibles del mundo corpóreo, y así como para la percepción de estas representaciones la sensibilidad se halla sujeta a las formas subjetivas y recibidas a priori del espacio y del tiempo, así también las funciones propias del entendimiento son formar conceptos y juicios tomando por materia de los mismos las representaciones e intuiciones de la sensibilidad: empero estos juicios dependen y se hallan sujetos a las ideas o categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad, como condiciones necesarias y a priori del juicio, y como formas subjetivas del entendimiento.

c) El entendimiento, pues, lo mismo que la sensibilidad, no alcanza ni llega hasta la realidad objetiva de las cosas, y consiguientemente sus juicios o afirmaciones y negaciones abrazan solamente la apariencia o representación, *phaenomena*, de las cosas, pero no su realidad objetiva, *noumena*; y esto tiene lugar con mayor razón y rigor respecto de los objetos que no están sujetos a la experiencia sensible, o sea a las intuiciones de la sensibilidad, como la existencia de Dios, la espiritualidad del alma, su simplicidad, &c.

d) La razón es la facultad que reuniendo o combinando varios juicios del entendimiento, se eleva de lo relativo y condicionado a lo absoluto e incondicionado: de manera que, en realidad, la función propia de la razón es el raciocinio, o sea el movimiento por medio del cual se resuelve lo condicionado en lo incondicionado, la conclusión en alguna premisa necesaria y absoluta.

Estas breves indicaciones bastan para reconocer que la teoría de Kant encierra notables puntos de contacto, a la vez que notables diferencias, con la teoría de santo Tomás, fenómeno que será más patente a cualquiera que haya estudiado con alguna detención las dos teorías. El filósofo alemán se acerca a santo Tomás cuando enseña:

1º Que el conocimiento humano puede y debe considerarse en su totalidad como un resultado o efecto elaborado por la sensibilidad externa, por la sensibilidad interna, por el entendimiento y por la razón.

2º Que la sensibilidad, tanto externa como interna, es la que suministra al entendimiento la materia y objetos para sus conocimientos o funciones intelectuales y científicas.

3º Que la función o manifestación propia del entendimiento es formar conceptos (simple percepción de santo Tomás) y juicios anteriores al raciocinio (juicios inmediatos de santo Tomás), lo cual constituye la función o manifestación propia de la razón.

4º Que pertenece a la razón, no solo el combinar y ordenar varios juicios, sino resolverlos definitivamente en algún principio de verdad indemostrable y absoluta.

Se aparta, por el contrario, de santo Tomás, cuando enseña o supone:

1º Que la razón es una facultad distinta realmente del entendimiento.

2º Que por medio de la sensibilidad no percibimos los objetos como son en sí mismos, sino sus apariencias o representaciones sensibles y subjetivas.

3º Que las nociones de espacio y tiempo respecto de la sensibilidad, y las categorías o conceptos de cantidad, relación, &c., son formas subjetivas, es decir, innatas en el alma, o que le son dadas a priori.

4º Que la certeza del conocimiento intelectual, se halla limitada a la parte fenomenal de los seres, sin poder extenderse a su realidad objetiva.

5º Que nada podemos conocer con certeza científica acerca de los objetos que no están sujetos a la experiencia sensible o intuiciones de la sensibilidad, como la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y otros semejantes.

Excusado es añadir que los puntos en que Kant se aparta de santo Tomás son precisamente aquellos en que su doctrina abre ancha puerta al escepticismo y al idealismo.

M) Hegel.

La teoría de Kant, trasformada en panteísmo subjetivo por Fichte, y en panteísmo objetivo por Schelling, recibió su último y completo desarrollo panteístico y sistemático de mano de Hegel, cuya teoría sobre la razón humana no pude ser bien comprendida sino teniendo en cuenta su sistema panteísta, del cual tal vez nos ocuparemos en la Cosmología. Sin embargo, las siguientes proposiciones pueden suministrar alguna idea de su teoría general sobre el entendimiento.

1ª La razón funciona y se desenvuelve pasando, o mejor dicho, constituyendo tres estados fundamentales: 1º estado de indeterminación absoluta, en el cual y por razón del cual no es ni sujeto ni objeto determinadamente, sino pensamiento puro, o indeterminado; 2º estado en que principia a determinarse, saliendo fuera de sí, es decir, objetivándose a sí misma, mediante lo cual produce el mundo externo, es decir, se pone a sí misma como naturaleza, para hablar el lenguaje hegeliano; 3º estado en el que se determina más y se pone como espíritu, adquiriendo conciencia de sí misma.

2ª Esta razón, que se manifiesta de estos tres modos, no es una facultad o potencia peculiar al individuo humano; es la Idea pura, en lenguaje panteísta; y en lenguaje claro y filosófico, es la razón absoluta y única, o sea la sustancia divina. Los individuos humanos y las razones individuales son modos de ser de esta sustancia única, y manifestaciones parciales de la Idea, o Razón absoluta.

3ª La vida, pues, o desenvolvimiento vital y progresivo de la Idea, la cual se identifica con la razón, se realiza en tres momentos: en el primero, se contienen en ella todas las cosas, pero de una manera indeterminada o indistinta, de suerte que en este primer estado o momento, la Idea no es ni sujeto, ni objeto, ni materia, ni espíritu, ni singular, ni universal: es el Uno de los antiguos alejandrinos. En el segundo momento, la Idea sale de su

indeterminación y de sí misma, conociéndose y poniéndose como naturaleza o mundo externo. En el tercer momento, vuelve a entrar en sí misma, y adquiriendo conciencia distinta de su ser, se pone o existe como espíritu, o si se quiere, se pone como Dios, el cual por lo mismo existe solamente *in fieri* (*Deus est in fieri*) durante las dos primeras evoluciones o momentos de la vida de la Idea.

4ª De aquí es que en el primer momento, la Idea es el yo puro, es decir, el ser indeterminado que incluye todas las cosas y todos los seres, sin ninguna cosa o existencia determinada; es el Uno de Plotino y de los antiguos neoplatónicos. En el segundo momento, es el no yo. En el tercer momento, es el yo consciente y determinado. En esta tercera evolución, el yo no sólo se hace consciente y divino, sino que conoce y afirma que el yo puro, el no yo y el yo determinado o humano-divino, son una misma realidad, la realidad de la Idea. Este conocimiento y afirmación constituye la verdadera ciencia trascendental y absoluta.

5ª Los actos fundamentales de la razón humana se hallan en relación con las tres evoluciones indicadas de la Idea. A la primera evolución corresponde la simple percepción, o sea la noción, en lenguaje hegeliano; a la segunda corresponde el juicio, y a la tercera el raciocinio, operación esencialmente sintética, mediante la cual la razón reconoce que todas las cosas, sin excluir las que parecen más diversas y hasta opuestas, como el universal y el particular, el objeto y el sujeto, la materia y el espíritu, la realidad y el pensamiento se identifican en la Idea. Bajo este punto de vista, o sea con relación a los actos u operaciones de la razón humana, la Idea es tesis en el primer momento, antítesis en el segundo, y síntesis en el tercero.

N) Jacobi y Lichtenfels.

El fondo de su teoría se reduce a lo siguiente: Con los sentidos percibimos inmediatamente las cosas sensibles; con la razón, a la cual Jacobi llama también sentido interior e instinto intelectual, percibimos inmediatamente las cosas insensibles y espirituales, como la existencia de Dios, su omnipotencia, la inmortalidad del alma, la vida futura, &c. Con el entendimiento reflexionamos, formamos raciocinios y demostraciones acerca de las nociones objetivas suministradas por los sentidos y por la razón o instinto intelectual; pero esas reflexiones y demostraciones nada nos enseñan con certeza sobre la realidad objetiva de las cosas, porque recaen sobre las nociones o representaciones objetivas, que son hechos o fenómenos puramente subjetivos.

Fácil es reconocer que esta teoría, además de otros inconvenientes, establece y supone: 1º que el entendimiento y la razón son dos facultades completamente distintas; 2º que el asenso que damos a las verdades más importantes del orden religioso, metafísico y moral, es un asenso ciego, ins-

tintivo, y por lo mismo no racional ni científico; 3º que las demostraciones científicas carecen de todo valor objetivo. Esto equivale a sentar las bases y antecedentes del escepticismo más universal y absoluto.

Ñ) Gioberti.

En el hombre debe distinguirse la razón objetiva de la razón subjetiva. La primera es el mismo Dios, o sea el Ser Ideal-Real, el cual constituye el inteligible absoluto. La segunda es la potencia o facultad intelectual, mediante la cual percibimos el inteligible absoluto.

Esta razón subjetiva percibe primero el Ideal-Real por medio de una intuición espontánea y directa, por medio de la cual conoce que el Ente crea las existencias. A esta intuición espontánea y directa, sucede otra refleja mediante la cual conoce distintamente lo que en la primera intuición percibe confusamente: de manera que la intuición refleja viene a constituir el desenvolvimiento gradual, sucesivo y científico de la razón humana, que percibe en Dios como inteligible absoluto, los objetos finitos, o las existencias determinadas.

La razón objetiva debe decirse inmutable, infinita y absoluta, toda vez que se identifica con el Ideal-Real, o sea con el mismo Dios, al cual conviene la denominación de razón a causa de su inteligibilidad inmediata. La subjetiva es, por el contrario, mudable, finita, contingente, como lo es el alma humana, con la cual se identifica, en opinión de Gioberti. Esta razón subjetiva, en cuanto que posee la intuición directa, espontánea e inmediata, puede llamarse entendimiento; en cuanto que pone o ejerce la intuición refleja, conserva el nombre de razón.

Obsérvase en la teoría de Gioberti: 1º que encierra tendencias panteístas por parte de lo que llama Ideal-Real, o Inteligible absoluto, habida razón del modo con que expone y aplica este punto en sus obras; 2º que tiene cierta analogía con la teoría de Cousin, por parte de la doble intuición que admite en la razón humana; 3º que el fondo viene a ser una aplicación y modificación de la teoría de Mallebranche, con la cual tiene muchos puntos de contacto.

O) Rosmini.

a) La actividad o potencia intelectual en el hombre se halla fecundada desde su origen por la idea del ente posible o ideal, la cual es innata en el alma humana.

b) Esta idea del ente posible constituye la razón objetiva del hombre, la cual, en algún sentido, también puede llamarse impersonal, ya porque es el principio de su desarrollo y como un objeto percibido espontáneamente por la razón, ya también porque sirve de luz objetiva, o ilumina los objetos particulares, en atención a que todo acto intelectual acerca de éstos, supone

como condición necesaria y como ley universal la idea o noción del ente posible.

c) El conocimiento intelectual de la realidad de los cuerpos, de los seres particulares y de la misma alma como consciente, se verifica en cuanto que el entendimiento aplica y concreta en los objetos particulares o singulares la ideal general del ente posible. La función intelectual mediante la cual se realiza esto constituye la razón, como distinta del entendimiento, al cual, como tal, pertenece la percepción del ente bajo la forma de idealidad, o como puramente posible.

d) De donde se infiere que la función intelectual que pertenece a la razón como distinta del entendimiento, es posterior a la que corresponde a éste, la cual no es otra que la simple intuición el ente ideal o posible.

e) Aunque respecto del ente del primer acto de la inteligencia es la simple intuición o percepción, con respecto a los demás objetos el juicio precede a la percepción.

La teoría de Rosmini se aparta de la de santo Tomás:

1º en que pone como primer objeto de la inteligencia humana el ente posible y no el ente universalísimo, o sea en cuanto prescinde de las determinaciones de existente o posible.

2º en que admite esta idea del ente como innata.

3º en que afirma que la existencia y realidad objetiva de los seres es conocida por el hombre en virtud de la aplicación de la idea innata de ente.

4º en que supone que el primer acto de la inteligencia en orden a los seres u objetos fuera del ente, es el juicio y no la simple percepción.

Aparte de los puntos indicados, puede decirse que la teoría de Rosmini coincide en el fondo con la de santo Tomás, siendo notables, entre otros varios, los siguientes puntos de contacto o semejanza:

1º La noción de ente o de ser es la primera manifestación de la actividad intelectual, y como la base general y el principio de su desenvolvimiento cognoscitivo.

2º Esta noción objetiva constituye una ley necesaria de la facultad intelectual, ley a la cual se halla sujeta en todas sus manifestaciones, hasta el punto de que nada percibe ni puede percibir ni conocer, sino bajo la noción o idea de ser. Bajo este punto de vista, puede decirse que la idea universalísima de ente constituye la luz y la razón objetiva en el hombre.

3º Todas las ideas intelectuales son como determinaciones, aplicaciones y derivaciones de la idea de ser, sin la cual no podemos formar nociones relativas a los seres particulares.

4º La percepción del ente pertenece al entendimiento como tal, o sea en cuanto manifestación de la facultad intelectual, distinta de la que le corresponde considerada como razón. Las funciones o actos propios de ésta presupo-

nen como base, principio y punto de partida, las funciones del entendimiento como entendimiento.

13.2. El entendimiento por comparación a los sentidos.

[11]

El problema relativo a la distinción y diferencia entre el entendimiento y las facultades sensibles es, sin duda, uno de los más trascendentales de toda la filosofía. El sensualismo, el materialismo, la inmortalidad del alma, la vida futura, la libertad humana y consiguientemente todos los problemas fundamentales de la moral y de la religión, se hallan en relación más o menos inmediata y directa con este problema psicológico.

Lo que dejamos consignado en el artículo anterior, y principalmente la doctrina expuesta en el párrafo primero, es más que suficiente para reconocer la superioridad y distancia casi infinita que existe entre el entendimiento y los sentidos, así externos como internos, y que entre la sensibilidad y la inteligencia existe una distinción absoluta, primitiva y esencial. Sin embargo, la importancia capital de este problema exige mayor desenvolvimiento, con cuyo objeto estableceremos la siguiente tesis, que resume la solución propia de la filosofía cristiana.

Tesis: El entendimiento y la sensibilidad del hombre convienen o se asemejan en algo; pero son facultades o potencias absolutamente diferentes y esencialmente distintas.

Para la inteligencia de la primera parte de la tesis, conviene tener presente, que en el orden cognoscitivo, si es lícito hablar así, hay ciertos términos que son aplicables indiferentemente a los sentidos y al entendimiento, como son percibir, conocer; pues así como decimos que el alma percibe o conoce por medio del entendimiento estos o aquellos objetos, así también podemos decir que percibe o conoce los cuerpos, o sus accidentes y modificaciones por medio de los sentidos. Por el contrario, hay otros nombres pertenecientes a este orden cognoscitivo que son peculiares y propios, o del orden sensible, o del orden intelectual: ver, oír, sentir, imaginar, &c., significan funciones cognoscitivas

[11]El título completo de esta sección, tal y como fue establecido por su autor es: «El entendimiento por comparación a los sentidos, o superioridad del entendimiento respecto de la sensibilidad». Nosotros lo hemos abreviado para que no exceda el espacio del encabezamiento de la página. N.E.

que pertenecen exclusivamente a las facultades sensibles: juzgar, raciocinar, reflexionar, pensar, &c., expresan funciones cognoscitivas propias del orden intelectual.

Esto supuesto, es fácil reconocer que entre el entendimiento y los sentidos hay cierta analogía y como una especie de semejanza y afinidad bajo algunos puntos de vista. Por ejemplo:

a) El entendimiento y la sensibilidad convienen en que son facultades o fuerzas dadas al alma, para conocer por medio de ellas ciertos y determinados objetos.

b) Como consecuencia de esto, convienen también en las funciones comunes o generales que apellidamos percibir, conocer, por más que las percepciones y conocimientos pertenecientes al entendimiento sean muy diferentes de las percepciones sensibles.

c) Tanto en el entendimiento como en la sensibilidad, primero es poder obrar que obrar actualmente, y existen originariamente en el alma como facultades, o *in actu primo*, como decían los escolásticos, antes de funcionar o de reducirse al acto segundo. Y esto tiene lugar, no solo consideradas originariamente o antes de su primer acto, sino aun después, pues no siempre entendemos, ni siempre vemos o imaginamos.

d) El entendimiento y los sentidos convienen también en que no pueden percibir ni conocer sus objetos, sino a condición de que éstos se hallen unidos de una manera u otra con la respectiva facultad cognoscente.

Demostremos ahora la segunda y principal parte de la tesis.

1º La distinción y diferencias entre las facultades se funda y se reconoce por la distinción y diferencias de sus actos y objetos propios: porque procediendo el acto de la potencia o facultad operativa como de su causa inmediata, claro es que la naturaleza del primero debe estar en relación con la naturaleza de la segunda, a no ser que queramos decir que no existe relación necesaria, ni proporción alguna entre el efecto y su causa propia e inmediata. Añádase a esto: 1º que nosotros no tenemos otro medio racional para distinguir y clasificar las facultades operativas del hombre, sino los actos y los objetos; así es que cuando afirmamos que la imaginación, por ejemplo, es una facultad distinta realmente de la voluntad, lo afirmamos porque los actos y el objeto propio de la primera, son distintos de los actos y objeto de la segunda; 2º que la operación actual o ejercicio de una facultad, no es otra cosa en realidad sino la misma facultad puesta en acto, o como decían muy bien los escolásticos, la actualidad de la potencia; como si dijéramos, un desenvolvimiento o movimiento actual, una difusión de la potencia. Es así que el acto y el objeto del entendimiento son esencialmente distintos y diferentes de los que a los sentidos corresponden: luego son facultades completa y esencialmente diferentes.

Prueba la menor. Por parte del acto: 1º Las funciones u operaciones de los sentidos dependen de órganos determinados, sin los cuales no pueden realizarse: las del entendimiento puro no se ejercen mediante órgano alguno determinado, y lo que es más, son independientes, en sí mismas, no sólo de órgano particular, sino de todo el cuerpo, toda vez que el alma separada del cuerpo ejerce dichas funciones, sin las cuales ni concebirse puede la inmortalidad del alma o su vida intelectual después de la muerte del hombre.

2º La experiencia y la razón demuestran que la sensación presupone necesariamente la impresión orgánica por parte del objeto: el entendimiento funciona acerca de objetos que no producen ninguna impresión orgánica, como son los seres espirituales o inmateriales.

3º Los sentidos no perciben sus propios actos, ni pueden reflejar sobre estos actos y sobre sus principios y condiciones subjetivas: el entendimiento no sólo percibe por reflexión sus actos, sino los principios y condiciones subjetivas de los mismos, como las facultades, las ideas, la abstracción, la universalidad, &c. Más todavía: el acto reflejo es, en realidad, una intuición inmediata del acto directo, lo cual, además de excluir toda impresión orgánica y todo órgano, separa al entendimiento de la sensibilidad por una distancia casi infinita. Existen, pues, diferencias absolutas, primitivas y esenciales entre los actos propios de la sensibilidad y los actos propios del entendimiento, o sea entre la sensación y la intelección.

Por parte del objeto. 1º El objeto de los sentidos así externos como internos, se halla circunscrito y limitado al orden material, sin que jamás les sea dado percibir objetos inmateriales o espirituales: el objeto del entendimiento se extiende, por el contrario, a toda clase de seres, ya sean materiales o espirituales, extensos o inextensos, finitos o infinitos. 2º El conocimiento sensible no se extiende nunca a la esencia misma de las cosas, y no puede pasar de ciertos accidentes, o de las cualidades, y modificaciones externas de los cuerpos: el entendimiento, aun en los mismos cuerpos que son objeto de los sentidos, percibe y conoce muchas cosas a que no alcanzan aquéllos, y en ocasiones conoce la esencia de su objeto. 3º Todo objeto de la sensibilidad se halla sujeto constantemente a la condición de la singularidad; el objeto del entendimiento reviste, por el contrario, la forma de universalidad, y esto en diferentes grados y modos hasta llegar a la idea o noción universalísima de ser. Es, pues, indudable que las condiciones de objetividad inherentes a la sensibilidad y al entendimiento establecen y demuestran hasta la evidencia una distinción esencial, absoluta y primitiva entre estas dos facultades.

Corolarios.

1º Lo que constituye el carácter distintivo y como la diferencia funda-

mental que separa absolutamente las facultades sensibles y las del orden intelectual, es la dependencia y sujeción de las primeras a órganos corpóreos determinados; sin cuya cooperación actual no pueden funcionar. Por eso es, sin duda, que santo Tomás para indicar la diferencia fundamental entre las facultades sensibles y las puramente intelectuales, que son el entendimiento y la voluntad, dice que éstas últimas *non utuntur organo corporeo*, pero sí las sensibles. Bajo este punto de vista, la diferencia entre las facultades sensibles y las intelectuales, puede resumirse diciendo que las primeras son orgánicas, y las segundas inorgánicas.

2º La sensación puede denominarse corpórea y material, no en cuanto es percepción sensible de alguna cosa, ni tampoco en cuanto se concibe como una operación vital que sale del alma, sino en cuanto que incluye y presupone una impresión orgánica, o mejor, en cuanto que tomada la sensación adecuadamente, no se realiza sin algún movimiento e influjo real del órgano. En este sentido debieron hablar los escolásticos cuando afirmaban que las facultades y funciones sensibles son materiales.

3º Herbet Spencer, apoyándose en que no es fácil fijar o señalar el primer acto que separa la vida mental e inteligente de la vida sensitiva, o, digamos mejor, apoyándose en la pretendida ley de la evolución universal, entendida y aplicada en sentido transformista, niega la distinción real y esencial, no ya sólo entre los sentidos y la inteligencia, sino entre ésta y los actos automáticos de los seres inferiores [12], pretendiendo que las distinciones y separaciones que se establecen entre las diferentes vidas o manifestaciones vitales son realmente arbitrarias.

Aun admitiendo que no nos sea dado fijar el instante correspondiente a la primera manifestación de la vida mental, esto no prueba de manera alguna que no nos sea dado probar su distinción esencial y efectiva de la vida sensible y vegetal, pues es claro que para establecer esta distinción basta demostrar sólidamente que entre ciertas funciones y fenómenos que indudablemente pertenecen a la vida mental, y las funciones y fenómenos que pertenecen

[12]He aquí como se expresa en sus *Principios de Psicología* este filósofo, cuyas doctrinas conviene conocer y refutar, porque es uno de los corifeos más notables del moderno positivismo materialista como derivación del evolucionismo: «*Aunque generalmente miramos la vida mental y la corporal como distintas, basta, sin embargo, elevarse un poco sobre el punto de vista vulgar, para ver que éstas no son más que subdivisiones de la vida en general, y que toda línea de demarcación que se tire entre ellas es arbitraria... Si es cierto que desde la simple acción refleja por medio de la cual el niño mama, hasta los razonamiento complicados del hombre adulto, el progreso se verifica por grados infinitesimales, no es menos cierto que entre los actos automáticos de los seres más bajos y las más altas acciones conscientes de la raza humana, se puede disponer o colocar toda una serie de acciones manifestadas por las diferentes tribus del reino animal, de tal manera, que sea imposible decir en un momento determinado: "aquí comienza la inteligencia"*».

a las vidas inferiores, existen diferencias radicales y substantivas que exigen también diferencias radicales y substantivas por parte de la substancia o sujeto en que radican dichas funciones. Y esto es lo que demuestran las razones y pruebas aducidas en este artículo al poner de relieve las diferencias profundas y absolutas que la razón y la experiencia revelan de consuno entre la sensibilidad y el entendimiento, entre las funciones que indudablemente pertenecen a la vida sensitiva y las que, indudablemente también, pertenecen a la vida intelectual.

13.3. Objeto del entendimiento.

Ya que la naturaleza y condiciones de esta obra no nos permiten ampliar o exponer con extensión lo que acabamos de indicar acerca del objeto del entendimiento, vamos a resumir y condensar en pocas palabras nuestra teoría sobre la materia.

1º El objeto general, y como decían los escolásticos, extensivo de nuestro entendimiento es el ente, ya porque todo cuanto conoce el entendimiento humano lo conoce bajo la razón de ser, ya principalmente porque de una manera u otra puede conocer todo lo que es ente.

2º El objeto directo, connatural, y proporcionado del entendimiento humano durante la vida presente, son las cosas sensibles o materiales, bajo la forma de universalidad. En efecto: la experiencia y la observación psicológica demuestran que el ejercicio de la sensibilidad precede, excita y acompaña al ejercicio de la inteligencia. De aquí es que las cosas sensibles y materiales son natural y necesariamente las primeras que se presentan al entendimiento, y las que le suministran materia y objeto para el desarrollo de su actividad propia. Ni se opone a esto lo que se ha dicho acerca de la prioridad de la idea de ente: la noción de ente es la primera que percibe el entendimiento, pero la percibe en los objetos sensibles y con relación a ellos, aunque después puede por medio de abstracciones y comparaciones con otros objetos considerarla en sí misma y en toda su pureza. Así, pues, en el estado de unión del alma con el cuerpo, las cosas sensibles y materiales constituyen el objeto connatural y propio del entendimiento, puesto que las primeras funciones de éste y las primeras manifestaciones de su actividad, ser refieren necesariamente a los objetos percibidos y representados por los sentidos y principalmente por la imaginación.

3º La razón, por otra parte, viene en apoyo de esta doctrina, basada sobre la experiencia y la observación psicológica. El objeto propio, connatural, y, por decirlo así, específico de una inteligencia, debe estar en relación con

la naturaleza de ésta, para que de esta suerte haya proporción y relación armónica entre el objeto y el sujeto. Ahora bien: Dios, cuya inteligencia no solamente está separada de todo cuerpo, sino que es infinita en el orden inteligente, tiene también por objeto propio y como específico, una cosa separada de todo cuerpo, y a la vez infinita en el orden inteligible, que es su misma esencia. A la inteligencia de los ángeles, separada sí de todo cuerpo, pero finita como facultad inteligente, corresponden, como objeto primario y específico, las sustancias espirituales separadas del cuerpo, pero finitas en el orden inteligible. Finalmente, a la inteligencia que existe unida realmente a un cuerpo, pero que al mismo tiempo no sólo puede existir separada del cuerpo, sino que cuando está unida funciona sin dependencia de órgano corporal determinado, le corresponde como objeto primario, connatural y específico la naturaleza sensible y material, pero bajo un punto de vista insensible e inmaterial, es decir, bajo forma de universalidad. Porque el entendimiento humano es una facultad que no funciona por medio de órgano material como los sentidos, y porque pertenece a una sustancia inmaterial, cual es el alma racional, exige en su objeto propio y específico condiciones de inmaterialidad, o sea de universalidad; porque es facultad o potencia de una substancia que se une substancialmente a un cuerpo, exige que su objeto específico y connatural sean las cosas corpóreas o sensibles. Por eso dice con gráfica concisión santo Tomás: «*anima humana corpori unita, aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum.*»

4º Así como la unión íntima y sustancial del alma con el cuerpo determina en nuestro entendimiento esa especie de mirada y conversión permanente hacia las cosas materiales, así también puede considerarse como la razón suficiente y *a priori* de ese fenómeno psicológico tan notable que observamos en la imaginación, cuyas representaciones materiales y sensibles acompañan siempre al entendimiento en sus funciones y actos propios.

5º Uno de los corolarios más importantes que se desprenden de la doctrina aquí consignada es que la inmaterialidad es la raíz, la razón suficiente y como la medida, no solamente de la inteligencia o poder cognoscitivo de un ser, sino también de la inteligibilidad de los objetos. Cuanto una sustancia se eleva más sobre el mundo de los cuerpos y se aparta más de las condiciones y atributos de la materia, tanto es mayor la fuerza inteligente que posee. Por esta causa, Dios, que no solo excluye todo consorcio con la materia, sino que en razón de acto purísimo, excluye toda potencialidad, la cual es inherente a todo ser material, poseen la inteligencia en sumo grado. Los ángeles, como sustancias independientes y separadas de todo cuerpo, pero sujetas a potencialidad y a multiplicidad de actos y de potencias, poseen la inteligencia y una inteligibilidad limitadas. Finalmente, el alma racional, sustancia inmaterial en sí misma, pero unible al cuerpo, del cual depende,

así para constituir la naturaleza humana, como para ejercer ciertas funciones, posee el ínfimo grado en la escala de las inteligencias.

Que la inmaterialidad es también la razón suficiente y como la medida de la inteligibilidad, se reconocerá fácilmente si se tiene presente, que a proporción que los objetos se hallan más libres y elevados sobre la materia y sus condiciones, son más inteligibles por sí mismos, como se observa con respecto a Dios, las razones o ideas de ente, de causa, efecto, sustancia, verdad y otros objetos análogos, independientes en sí mismos de la materia.

13.4. El entendimiento agente y el entendimiento posible.

Hablar de entendimiento agente y posible a los filósofos de nuestros días, es provocar en ellos desdeñosa sonrisa, acostumbrados como se hallan a no ver en estos nombres sino sutilezas e invenciones gratuitas de los escolásticos. Sin embargo, los que tal hacen debieran tener presente:

1º que la teoría del entendimiento agente y posible, pertenece a Aristóteles y no a los escolásticos, los cuales, al adoptarla, la completaron y desenvolvieron, poniéndola en relación y armonía con las enseñanzas de la filosofía cristiana.

2º que el fondo de esta teoría y lo que en ella es esencial y verdaderamente importante, debe ser admitido en realidad por todo filósofo que no sea partidario de las ideas innatas, o del sensualismo puro.

La exposición completa de esta teoría exige prolijas y multiplicadas investigaciones. Nosotros nos vemos precisados en gracia de la brevedad, a condensarlas en las siguientes reflexiones relativamente compendiosas:

13.4.1. Teoría del entendimiento agente.

1ª La experiencia y la observación interna demuestran claramente que nuestro espíritu percibe y conoce bajo la forma de la universalidad, y por consiguiente bajo condiciones necesarias, científicas e intelectuales, los mismos objetos que antes percibiera por medio de los sentidos bajo la forma de singularidad, y por consiguiente bajo condiciones sensibles, pasajeras y contingentes. Yo percibo primero con los sentidos y represento en mi imaginación este hombre con este color, con esta figura, con esta extensión, &c.

Después prescindo de este hombre, de este color, de esta extensión, &c., y formo concepciones, juicios, raciocinios universales acerca del hombre, del color, de la extensión.

2ª Luego en el espíritu humano se ha realizado una verdadera transformación objetiva, mediante la cual el objeto que antes sólo era inteligible en potencia, se ha hecho inteligible en acto, es decir, se presenta y se une al entendimiento, como facultad cognoscente, despojado de las condiciones de contingencia y singularidad, y revestido de las de necesidad y universalidad, por razón de las cuales el objeto adquiere la inteligibilidad actual, o sea la capacidad y aptitud completa para ser conocido por la inteligencia como facultad superior a los sentidos.

3ª Luego si todo efecto real supone y exige una causa real y proporcionada a su naturaleza, es preciso admitir en el espíritu humano una causa, un agente, una fuerza, una actividad, o llámese como se quiera, capaz de realizar esa transformación objetiva y de presentar al entendimiento, o sea de representar como universal, lo que los sentidos y la imaginación perciben y representan como singular.

4ª Ese agente, pues, esa fuerza intelectual, esa actividad que realiza esa transformación y elevación objetiva, es lo que nosotros llamamos entendimiento agente, y lo que constituye la idea capital y el fondo de esta teoría adoptada por los escolásticos.

Tomado el entendimiento agente en este sentido, solo puede ser rechazado lógicamente por los partidarios del sensualismo puro y de las ideas innatas. Porque la verdad es que en toda buena filosofía, los universales constituyen el objeto propio de nuestro entendimiento. La verdad científica, la verdad propiamente dicha, solo tiene lugar en las nociones e ideas universales, las cuales se hallan fuera del alcance de los sentidos. Si se tiene ahora en cuenta otro hecho no menos incontestable, a saber, que los objetos según existen en sí mismos y en los sentidos, siempre van acompañados de singularidad y consiguientemente de contingencia y mutabilidad, se verá claramente que es absolutamente necesario admitir la existencia de alguna fuerza o agente superior a la sensibilidad, fuerza que obrando sobre las representaciones sensibles de los objetos singulares, determine su tránsito y elevación del orden sensible al orden inteligible, del orden no científico al orden científico, del orden contingente al orden necesario, del orden singular al orden universal.

5ª Resulta de las reflexiones que anteceden: 1ª que la facultad intelectual o sea la inteligencia humana, en cuanto que posee la virtud o fuerza de trasformar las representaciones sensibles, y de elevarlas de la representación singular del objeto a la representación universal, puede y debe llamarse con razón entendimiento agente; 2º que la misma inteligencia en cuanto que por medio de simples percepciones, de juicios, de raciocinios, reflexiones, com-

paraciones, análisis, &c., conoce esos objetos que se le presentan bajo la forma de universalidad, condición necesaria para la posesión de la verdad y para la constitución de la ciencia, se pude llamar entendimiento posible; 3º que tomados el entendimiento agente y el posible en el sentido indicado, con abstracción de las cuestiones relativas a la distinción entre los dos, al modo de obrar del entendimiento agente sobre las representaciones imaginarias, a la existencia y naturaleza de las especies inteligibles, con otras cuestiones análogas y secundarias, debe ser reconocida su necesidad y existencia, y por consiguiente el fondo y lo esencial de esta teoría, por toda filosofía cristiana que no admita ideas innatas.

6ª Si se nos pregunta ahora cuál es la función propia y peculiar del entendimiento agente, diremos que es abstraer de las representaciones sensibles especies o ideas que representan los objetos como universales. El fenómeno de la intelección o conocimiento intelectual no puede realizarse sin la unión previa del objeto inteligible con la potencia inteligente. Es así que el objeto, en tanto se dice y es inteligible, en cuanto reviste la forma de universalidad, toda vez que mientras se presenta bajo la forma de singularidad no traspasa el orden sensible ni se eleva sobre el conocimiento de los sentidos: luego es preciso admitir que a la intelección o conocimiento intelectual del objeto A precede, no en orden de tiempo, sino en orden o con prioridad de naturaleza, la producción y existencia de alguna forma, especie, idea, representación, o llámese como se quiera, que establezca la unión necesaria entre la inteligencia y el objeto A como inteligible, o sea presentado bajo la forma de universalidad. La producción o elaboración de esas formas intelectuales, representativas del objeto como universal, constituye la función propia del entendimiento agente, considerado como distinto del posible, o si se quiere, como manifestación parcial y primera de la potencia intelectual del hombre.

Estas formas o representaciones universales de los objetos, elaboradas y abstraídas por el entendimiento agente de las representaciones sensibles existentes en la imaginación, son las mismas que los escolásticos solían llamar especies inteligibles, porque representan los objetos como inteligibles, en el hecho mismo de representarlos como universales; y también ideas impresas, para distinguirlas de las expresas, que son las nociones o conceptos de los objetos como conocidos ya por el entendimiento.

7ª Si se quiere ahora profundizar más la materia, e investigar el origen filosófico y la razón *a priori* de esa fuerza poderosa que posee el entendimiento agente para abstraer y sacar de las representaciones sensibles y singulares, representaciones o ideas inteligibles y universales de los objetos, para poner en contacto y unión íntima con la inteligencia humana, fuerza espiritual e inmaterial, los objetos singulares y materiales, comunicándoles la universalidad, la inmaterialidad y consiguientemente la inteligibilidad inmediata,

directa y actual, que ni por sí mismos, ni en las representaciones sensibles poseen, preciso es recurrir a la profunda teoría de santo Tomás, según la cual el entendimiento agente es una derivación y una participación del Entendimiento Divino: una semejanza de la Luz increada en la cual se contienen las razones o ideas eternas: una luz producida o impresa en el alma por el mismo Dios inmediatamente [13].

He aquí el origen y la razón *a priori* más que suficiente de esa fuerza maravillosa que posee nuestra inteligencia de convertir en representaciones universales las representaciones singulares de la sensibilidad. Desde el momento que vemos en el entendimiento agente una participación de la inteligencia divina, una impresión de las ideas divinas y de la Verdad Increada, una luz producida inmediatamente por Dios, un reflejo o destello inmediato de la Inteligencia suprema, ninguna dificultad podemos hallar ya en conceder a nuestra alma la fuerza y el poder necesarios para formar y abstraer ideas o representaciones intelectuales de los materiales suministrados por la sensibilidad: desde ese momento nada hay que pueda impedirnos reconocer en el entendimiento agente una actividad capaz de trasformar y convertir las representaciones sensibles en representaciones inteligibles. Destello admirable e inmediato de la Inteligencia divina, a la vez que participación y derivación de la causalidad y actividad suprema, el entendimiento agente lleva en su seno el germen de las ideas divinas, razones eternas, necesarias e inmutables de las cosas como esencias inteligibles. ¿Por qué admirarnos, pues, de su fuerza prodigiosa y eficacísima en orden a la formación de las ideas o especies inteligibles, como representaciones universales a la vez que intelectuales de los objetos? Por nuestra parte creemos que se halla más en armonía con las elevadas concepciones de la filosofía cristiana admitir que esta derivación de la Inteligencia divina, que esta semejanza de la Verdad increada, en razón y a causa de la nobleza de su origen y de la elevación de su naturaleza propia, se halla dotada de una energía superior a la que hallarse puede en todos los seres materiales y sensibles, de una poderosa fuerza de asimilación capaz de hacer pasar los objetos del orden material y singular al orden inmaterial y universal. Por eso sin duda la apellida también santo Tomás «una virtud o

[13] «*Virtus derivata a superiori intellectu.*» Sum. Theol. «*Virtus quae a Supremo Intellectu participatur.*» Ibid. «*Lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo.*» Quaest. Dispae. De Verit. «*Quaedam participata similitudo Luminis Increati, in quo continentur rationes aeternae.*» Sum. Theol. «*Quasi quaedam similitudo Increate Veritatis in nobis resultatis.*» De Verit. Estos y otros pasajes análogos revelan que el poder, la elevación y nobleza que admiramos en la inteligencia humana, se hallan muy en armonía con la concepción que acerca de su naturaleza y origen presenta la doctrina de santo Tomás. La importancia y aplicaciones de esta profunda y vasta teoría se hallan expuestas en el libro V de nuestros Estudios sobre la filosofía de santo Tomás, especialmente en los capítulos 5º, 6º, 7º, 8º, 9º y 12º.

fuerza inmaterial y activa, capaz de asimilarse otras cosas haciéndolas inmateriales»: «*quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet, immaterialia.*»

13.4.2. El entendimiento posible.

Una vez conocida la teoría del entendimiento agente, no es difícil reconocer la naturaleza y propiedades del entendimiento posible, para lo cual bastará tener presentes las siguientes observaciones:

1ª Para los que no admitan la existencia de las ideas innatas, es indudable que el entendimiento humano, considerado en sí mismo y originariamente, no ejerce sus funciones, o lo que es lo mismo, se halla en potencia en orden al ejercicio y desenvolvimiento actual de su actividad; y que por otra parte carece por sí mismo de objetos actualmente inteligibles, o sea de ideas y representaciones que le pongan en contacto y unión con su objeto propio, que es el universal. Por esta razón y en este sentido llama santo Tomás al entendimiento del hombre «*pura potentia in ordine intelligibili*». Y en efecto; sin ponerse en abierta contradicción con el testimonio de la conciencia, no se puede poner en duda que nuestra inteligencia se halla al principio privada de toda función actual y como adormecida, necesitando cierto grado de desarrollo por parte de los órganos del cuerpo, no menos que el ejercicio y excitación de las facultades sensibles para ponerse en acción y ejercer sus funciones propias de percibir, juzgar, reflexionar, comparar, raciocinar, &c.

Tampoco puede ponerse en duda que estos actos y funciones intelectuales no pueden ejercerse, sino a condición de que los objetos a los cuales se refieren y sobre los cuales recaen, se unan y se presenten a la inteligencia en condiciones de inteligibilidad, o sea bajo la forma de universalidad, lo cual pertenece, como acabamos de ver, al entendimiento agente por medio de la abstracción y producción de las ideas impresas, o especies inteligibles.

2ª Luego al entendimiento posible, como manifestación parcial de la inteligencia humana, pertenece: 1º recibir las representaciones o ideas universales de los objetos abstraídas por el entendimiento agente de las representaciones sensibles; 2º conocer intelectualmente, es decir, percibiendo, comparando, juzgando, raciocinando, analizando, &c., estos objetos; 3º formar ideas o nociones que representan el objeto como conocido, las cuales se llaman también conceptos, noticias, palabra interior, *verbum mentis*, razones objetivas, y entre los escolásticos además, ideas expresas, para distinguirlas de las impresas producidas por el entendimiento agente.

3ª Infiérese de lo dicho que el entendimiento posible, aun considerado como manifestación parcial y especial de la inteligencia o razón humana,

y como distinto del entendimiento agente tiene más de facultad o potencia activa que de pasiva, puesto que si esta denominación le conviene porque necesita recibir de los sentidos por medio del entendimiento agente los objetos inteligibles, la de potencia activa le corresponde también en todo rigor, siendo, como es, principio y causa de las operaciones o funciones eminentemente activas de percibir, raciocinar, juzgar, &c. También le compete la denominación de potencia activa, en cuanto que produce las ideas o nociones que representan los objetos como conocidos y que constituyen la ciencia. En realidad, el entendimiento posible es a la vez pasivo y activo: pasivo, en cuanto que su actividad o fuerza permanece adormecida y en potencia, hasta que es excitada y fecundizada, por decirlo así, con las especies o ideas abstraídas e impresas en él por el entendimiento agente: es activo, en cuanto que una vez excitado y fecundizado con la acción e influjo del entendimiento agente, percibe, juzga, raciocina y ejerce toda clase de actos acerca de los objetos, produciendo a la vez el *verbum mentis*, que expresa y representa los objetos como conocidos.

4ª Cuando santo Tomás y otros filósofos antiguos decían que el entendimiento posible es pura potencia, no pretendían negar que fuera una verdadera actividad o fuerza activa, y sí solo significar, que considerado en sí mismo, con precisión del entendimiento agente y originariamente, no posee ningún objeto ni idea actualmente inteligible, sino la facultad pura de entender.

Por lo demás la denominación de posible es muy exacta y filosófica, y más bien indica cierta elevación y superioridad, que imperfección: porque, en efecto, el entendimiento posible se llama posible, porque puede recibir toda clase de ideas y conocer toda clase de objetos, sean materiales o espirituales, sustancias o accidentes, naturales o sobrenaturales, finitos o infinitos, en atención a que todos se hallan incluidos en la razón universalísima de ente, la cual constituye la noción fundamental y el objeto extensivo y adecuado del entendimiento humano [14].

[14]Téngase presente que no es lo mismo entendimiento posible que entendimiento pasivo: 1º porque la denominación absoluta de pasivo excluiría del entendimiento posible la razón de verdadera potencia activa, contra lo que se ha dicho; 2º porque los antiguos solían dar el nombre de entendimiento pasivo a la estimativa del hombre, que es una facultad sensible, esencialmente diferente del entendimiento.

13.5. La Frenología.

Por la doctrina psicológica hasta aquí consignada podemos formar y emitir un juicio fundado acerca de lo que hoy se llama frenología, así como también acerca de la posibilidad y condiciones de esta doctrina considerada en sí misma.

13.5.1. La frenología moderna.

Observaciones preliminares.

1ª Entiendo por frenología moderna, la frenología según la exponen ordinariamente sus adeptos y defensores hoy día; la cual no es otra cosa que un sistema dinamilógico o fisiológico según el cual todas las facultades, aptitudes e inclinaciones se hallan localizadas en determinadas partes del cerebro como en sus órganos propios y especiales, de cuyo desarrollo material depende la energía mayor o menor de aquellas facultades, aptitudes e inclinaciones.

2ª De aquí infieren algunos frenólogos con Gall, que la existencia y energía relativa de todas las facultades e inclinaciones del hombre, pueden distinguirse y apreciarse por determinadas protuberancias y depresiones del cráneo. Algunos, sin embargo, opinan que esta apreciación debe fundarse, no en las protuberancias y depresiones externas, sino más bien en las internas, por medio de la inspección de la masa cerebral y de sus circunvoluciones. No falta quien hace depender las apreciaciones frenológicas de los datos suministrados por la fisiología general del cuerpo, siendo varias y contradictorias las opiniones de los modernos frenólogos sobre esta materia, como lo son también acerca del número y naturaleza de las facultades, aptitudes y propensiones que existen en el hombre, puntos acerca de los cuales apenas se hallarán dos frenólogos que convengan entre sí.

3ª En medio de esta variedad y oposición de opiniones y sistemas entre los modernos frenólogos, hay ciertas afirmaciones y doctrinas enseñadas de una manera más o menos explícita en la mayor parte de sus obras, afirmaciones y doctrinas que constituyen el fondo común y como el carácter general de la frenología moderna. Las principales son los siguientes:

a) Todas las facultades existentes en el hombre, ya sean intelectuales, ya sean morales, ya sean sensibles, se hallan sujetas a localización orgánica, es decir, residen en alguna parte determinada del cuerpo como en su órgano propio.

b) El sitio o asiento general de estos órganos especiales es el cerebro, cuyo desarrollo y cuyas circunstancias, según que se manifiestan y revelan en las protuberancias y depresiones externas y correlativas del cráneo, sirven para reconocer y apreciar la intensidad de cada facultad.

c) La fuerza y vigor de las inclinaciones morales o de las propensiones afectivas, lo mismo que la energía de las pasiones y la realización de sus actos, se hallan en relación, o mejor dicho, dependen de la magnitud y desarrollo material del órgano correspondiente, desarrollo que viene a ser la medida y como la razón suficiente de la intensidad de las inclinaciones morales, de las pasiones y de sus actos.

d) La fuerza de la pasión y la intensidad de las inclinaciones o propensiones morales consiguientes al desarrollo material del órgano respectivo, pueden ser tales que el hombre se halle necesitado a ejecutar estos o aquellos actos determinados.

e) La voluntad se halla sujeta a localización orgánica, y reside en una parte determinada del cerebro, lo mismo que las demás facultades. De aquí es que si su órgano propio se halla bastante desarrollado, podrá disponer de sus actos y de los de aquellas facultades e inclinaciones que no sean muy intensas y enérgicas, y por consiguiente poseerá la libertad con respecto a algunas operaciones. Empero si su órgano se halla deprimido o poco desarrollado, su fuerza o energía será insuficiente para regir, ordenar, cohibir o suspender los actos de otras facultades e inclinaciones afectivas, y principalmente de aquellas que alcanzan cierto grado de intensidad y fuerza.

Contra la frenología que admite y profesa, o todas, o la mayor parte de las precedentes afirmaciones procede la siguiente

Tesis: La frenología moderna debe ser rechazada como contraria a la moral y religión, y también a la razón y la experiencia.

Pruébase la 1ª parte.

1º La frenología moderna es un sistema esencialmente sensualista, y que además, o echa por tierra, o por lo menos pone en peligro la espiritualidad e inmortalidad del alma humana: luego se opone a la moral y a la religión, incompatibles con las doctrinas sensualistas, y que no pueden existir ni concebirse siquiera sin la espiritualidad e inmortalidad del alma.

Prueba el ant. Negar la existencia de una diferencia esencial, radical y primitiva entre las facultades del orden sensible y las puramente intelectuales, como son el entendimiento y la voluntad, es profesar el sensualismo y poner en peligro, o mejor dicho, echar por tierra la espiritualidad e inmortalidad del alma racional, toda vez que nosotros no tenemos intuición, ni

siquiera conocimiento inmediato del alma en sí misma o en su sustancia, sino que venimos en conocimiento de su naturaleza y atributos por medio de sus actos y facultades: luego la frenología moderna que no establece diversidad esencial entre éstas, que las localiza todas y las hace depender del órgano material respectivo, que no admite, finalmente, distinción esencial entre las facultades sensibles y las puramente intelectuales, no puede librarse de la nota de doctrina sensualista, y pone en peligro la espiritualidad e inmortalidad del alma humana. Y a la verdad: si las facultades todas del hombre, lo mismo que las de los animales; si el entendimiento y la voluntad son facultades localizadas y ligadas a órganos determinados, como los sentidos, y se hallan sujetas a las leyes necesarias de la materia y del desarrollo orgánico como aquellos, imposible nos será demostrar la superioridad esencial de la inteligencia sobre los sentidos, la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana, ni siquiera su superioridad y elevación esencial sobre el alma de los brutos [15].

2ª La localización frenológica o material de la voluntad, y lo que arriba dejamos consignado acerca del modo con que la moderna frenología concibe y explica la libertad, prueban claramente que la libertad humana no existe en realidad para los frenólogos, o que es una palabra vacía de sentido real y filosófico, toda vez que la fuerza y energía de la voluntad depende del mayor o menor desarrollo de su órgano [16] . Luego la frenología moderna es incompatible con la moral y la religión, las cuales presuponen como base natural y necesaria y como condición *sine qua non* la existencia de la libertad en el hombre.

La 2ª parte de la tesis está fuera de duda y no necesita de prueba con respecto a los que hayan leído las obras de los modernos frenólogos, en las cuales abundan las afirmaciones en abierta contradicción con las apreciaciones científicas de la psicología y de la fisiología, y sobre todo contrarias a la observación y experiencia. Los que no hayan manejado dichas obras, bastará que tengan presentes las reflexiones siguientes:

---

[15] La legitimidad de estas deducciones y la solidez de esta demostración contra la moderna frenología, se hallan además confirmadas por doctrinas y afirmaciones evidentemente sensualistas y hasta materialistas que se observan a cada paso en los principales representantes de la misma. «*L'homme*», escribe Gall, «*ne doit pas etrê isolé des animaux, car il n'est que la continuacion de la chaine animeé.*» «*Les phrenologistes*», añade Broussais, «*ont refussé d'accorder les qualités superieures á certains quadrupédes, les reservant exclusivement pour l'homme: je m'inscris formellement contre cette distinction.*»

[16] «*En el sistema frenológico*», observa con razón Cerise, «*el hombre es una pasividad; no se mueve sino en virtud de algunos impulsos orgánicos... La voluntad humana es una palabra vacía de sentido, porque según este sistema, no debe haber en el hombre voluntad real, libre, así como no la hay en un molino de viento, en un reloj, ni en un animal, cuya condición es obedecer a las excitaciones de un organismo.*»

1ª Sin contar otros muchos puntos de importancia, obsérvase entre los frenólogos modernos notable discordancia y oposición, aun con respecto al número, naturaleza y órgano o sitio de las facultades y propensiones, a pesar de la importancia capital de la materia en la frenología. Gall señala 27 facultades y órganos, Spurzheim 35, 37 Broussais, y Vimont 42.

2ª Según observaciones y experimentos de Cabanis, Richerand, Flourens y otros médicos y anatomistas notables, es cosa averiguada que puede existir lesión de las circunvoluciones y partes determinadas del cerebro, sin que por esto desaparezcan las facultades y propensiones que les corresponden, según los frenólogos. Más todavía: Flourens refiere y testifica haber observado en varios animales la permanencia de las mismas facultades, después de haberles quitado partes notables anteriores y posteriores de la masa cerebral.

3ª Es sabido que en la cabeza del carnero se ha descubierto el órgano que en el cráneo del hombre señala Gall para la teosofía, o sea la religión y culto de Dios.

4ª Sabido es también que en el cráneo del sabio Laplace se halló el órgano señalado por los frenólogos para la estupidez. En cambio, estos no pudieron descubrir en el cráneo del homicida Fieschi el órgano frenológico de la destructividad.

Examinando frenológicamente el cráneo de Lacenaire, poseía los órganos de la benvolencia y de la teosofía o religión, careciendo a la vez completamente del correspondiente al robo o acquisividad [17].

5ª Aun en la hipótesis inadmisible de que fuera verdadera la doctrina de los frenólogos acerca de la relación y dependencia necesaria entre las facultades y las circunvoluciones y órganos cerebrales, nada se podría afirmar con certeza en orden a la existencia o intensidad de dichas facultades; constando, como consta por repetidas observaciones, que las protuberancias y depresiones externas del cráneo, no siempre responden a las internas de la masa cerebral. No es raro, además, observar íntegras y normales las facultades intelectuales y morales, en individuos cuyo cráneo presenta una configuración anormal y hasta raya en monstruosa.

Objeciones

Obj. 1ª Consta que en muchos casos las apreciaciones frenológicas fundadas sobre la inspección del cráneo, acerca de las facultades, aptitudes y pasiones de un individuo, se han hallado conformes con la realidad: luego la

[17] Fue Lacenaire un famoso ladrón, autor o cómplice de siete asesinatos seguidos de robo, y que profesaba especulativa y prácticamente el ateísmo. Solía decir que «*el matar sin remordimiento es en la tierra el soberano bien que tan en vano buscan los filósofos.*» Revista médica, 1836.

experiencia abona las afirmaciones y doctrina de la frenología moderna.

Resp. Aun admitida la verdad histórica de los hechos a que alude la objeción, nada se puede inferir de ellos lógicamente en favor de las pretensiones exageradas de la frenología, ni menos para echar por tierra o desvirtuar las pruebas y de experiencia contra ellas aducidas. Por de pronto, es contra toda razón y contra las nociones más elementales de la lógica, deducir una afirmación o doctrina general de algunos hechos aislados. Por otra parte, es probable que en la mayor parte de esos hechos no se tuvieran en cuenta para los juicios y apreciaciones la sola inspección del cráneo, o los datos puramente frenológicos, sino en combinación con los datos pertenecientes a la fisonomía y a la fisiología. En tercer lugar, sería necesario comparar esos casos en que las apreciaciones frenológicas han resultado exactas, con aquellos en que han resultado falaces.

Por último, los hechos, datos y experimentos mencionados en las pruebas, demuestran hasta la evidencia que, aun prescindiendo de las reflexiones anteriores, la frenología moderna carece de todo derecho a las pretensiones científicas que se arroga, toda vez que considerada puramente en el terreno experimental, y abstracción hecha de su incompatibilidad con la religión y la moral, nunca puede traspasar los límites de la probabilidad y la conjetura, como veremos después.

Obj. 2ª La experiencia demuestra que dañado o destruido el cerebro en el hombre, desaparecen o se perturban las funciones de la inteligencia y de la voluntad: luego con razón suponen los frenólogos modernos que estas facultades se hallan ligadas, localizadas y sujetas a órganos corporales determinados y especiales, lo mismo que las facultades sensitivas.

Resp. Negando la consecuencia, que es tan legítima como la siguiente: «Sin la sangre el hombre no puede funcionar con el entendimiento y la voluntad: luego el entendimiento y la voluntad dependen de la sangre y funcionan por medio de ella.»

La lesión del cerebro determina, o mejor dicho, ocasiona la perturbación de las funciones intelectuales y voluntarias, no porque estas funciones se realicen por medio de órganos materiales como las sensaciones, ni porque estas facultades residan en el cerebro como en su órgano propio, sino porque en el cerebro residen los órganos propios de las facultades sensibles y principalmente de la imaginación, cuya perturbación de funciones lleva consigo *ex consequenti* la perturbación de las funciones puramente intelectuales; porque éstas, en el presente estado de unión del alma con el cuerpo, no pueden funcionar actualmente sino a condición de funcionar previamente y simultáneamente los sentidos, y con particularidad la imaginación: previamente, excitando la actividad intelectual y suministrándole materia para la abstracción de las ideas o especies que han de representar los objetos como universales, a

fin de que puedan ser conocidos por la inteligencia; simultáneamente, porque la observación psicológica demuestra que, en el estado presente de unión, siempre que funciona el entendimiento funciona a la vez la imaginación, formando y presentando imágenes en relación con el objeto inteligible, siquiera este sea universal y espiritual.

En términos de escuela se puede responder distinguiendo: El entendimiento y la voluntad dependen del cerebro y de órganos materiales *mediate et indirecte*, conc. *inmediate et directe*, neg.

13.5.2. Posibilidad y condiciones de la verdadera frenología.

Las reflexiones consignadas en el párrafo anterior y la doctrina expuesta en los capítulos precedentes acerca de las relaciones que existen entre las facultades sensibles y las puramente intelectuales, y acerca de la dependencia de las primeras de determinados órganos o partes del cuerpo, revelan que en el fondo de la moderna frenología hay algo de verdad, y que por consiguiente es posible en principio una frenología, o sea el estudio y conocimiento de las facultades e inclinaciones del hombre por medio de la organización del cuerpo.

Para que esta frenología sea verdaderamente un estudio y conocimiento racional, debe comenzar por rechazar aquellas afirmaciones de la frenología moderna que, según hemos visto en el párrafo anterior, se hallan en contradicción con la religión, la moral y la experiencia, sujetándose después a las siguientes condiciones, que deben ser consideradas como las bases generales de toda frenología racional y cristiana.

1ª Es preciso establecer una distinción absoluta, esencial y primitiva entre las facultades del orden sensible por una parte, ya sean cognoscitivas, como los sentidos externos e internos, ya sea efectivas, como las pasiones; y por otra, las facultades del orden intelectual que pueden reducirse al entendimiento y voluntad libre. Las primeras funcionan mediante órganos determinados, y residen en partes determinadas del cuerpo: así es que pueden apellidarse facultades orgánicas, al menos en cuanto residen y funcionan en partes y órganos determinados del cuerpo: las puramente intelectuales, ni residen en parte alguna determinada del cuerpo, ni funcionan por medio de órganos, debiendo en consecuencia apellidarse inorgánicas, o puramente espirituales.

2ª Deben reducirse a menor número las facultades e inclinaciones designadas por los frenólogos modernos, cuyas clasificaciones, sobre ser ocasionadas a confusión, son poco racionales y filosóficas, multiplicando indefinida-

mente el número de facultades, porque consideran como tales las que son funciones y manifestaciones varias de una misma facultad. La clasificación frenológica de las facultades e inclinaciones humanas debe estar en relación con la naturaleza y diversidad de actos y objetos, los cuales constituyen el elemento principal para descubrir y determinar la naturaleza y diversidad de las potencias.

3ª Aun con respecto a las facultades sensibles u orgánicas que están sujetas, por decirlo así, a observación frenológica directa, no se debe formar juicio acerca de la intensidad o energía de una facultad o inclinación por la inspección aislada de la parte del cuerpo en que reside, o por el desarrollo externo del órgano, sino que es preciso tomar en cuenta las indicaciones orgánicas correspondientes a otras facultades o propensiones, las cuales pueden neutralizar en parte la indicación de otro órgano. Además es preciso tomar en consideración las indicaciones fisionómicas, y acaso más todavía las condiciones del temperamento o complexión, las cuales pueden modificar profundamente las indicaciones frenológicas apoyadas sobre la magnitud o desarrollo de uno o más órganos.

4ª De aquí es que el juicio frenológico es esencialmente complejo, y necesariamente inseguro. Complejo, porque exige el concurso y conveniente apreciación y combinación de datos craneoscópicos u organológicos, de datos fisionómicos, y de datos fisiológicos, o relativos a la complexión y organización general. Inseguro, porque además de la dificultad de combinar y apreciar convenientemente todos estos datos, es posible: 1º que el desarrollo interno y la disposición de la masa cerebral no corresponda con exactitud al desarrollo externo y a la disposición del cráneo; 2º que la intensidad y energía que corresponden a las facultades o inclinaciones frenológicamente consideradas, hayan sido modificadas, disminuidas o aumentadas, en virtud de ciertas circunstancias de clima, sociedad, educación, &c., y sobre todo en virtud de la fuerza de voluntad y de la repetición de actos contrarios.

5ª La observación frenológica, tomada en el sentido complejo indicado, puede extenderse y aplicarse a las facultades puramente intelectuales, no porque estas sean orgánicas, o funcionen por medio de órganos o partes determinadas del cuerpo, sino porque dependen y se hallan relacionadas en su ejercicio y desarrollo con las facultades y propensiones del orden sensible; de donde resulta necesariamente que las condiciones especiales de éstas y de sus órganos propios influyen indirectamente o *ex consecuenti* en las facultades y propensiones del orden intelectual. Aquí es donde debe buscarse la razón suficiente de la diversidad de aptitudes que se observan en los hombres con respecto a las ciencias y artes.

6ª Todo juicio frenológico, es decir, basado sobre datos suministrados por la frenología, debe sujetarse a estas dos condiciones: 1ª que no salga de

los límites de la conjetura y probabilidad, sin pretender jamás una certeza absoluta, ni menos científica, al menos en el estado actual de esta clase de conocimientos; 2ª que se circunscriba a las facultades e inclinaciones en sí mismas, sin pasar al orden de los hechos; porque cualesquiera que sean la intensidad y energía de las facultades y pasiones, sus actos se hallan siempre sujetos al imperio de la voluntad y de la razón, las cuales ya con su fuerza nativa, ya con la que recibir pueden de la gracia, la oración, los hábitos contrarios, &c., pueden modificar profundamente y dominar las manifestaciones y actos de las demás facultades e inclinaciones, con rarísimas excepciones relativas a algún caso concreto y circunstanciado.

Bajo las bases y condiciones expuestas, no hay inconveniente alguno en admitir la posibilidad, existencia y utilidad de la frenología, si no como verdadera ciencia, como una ampliación y perfección racional de la misma. Bajo este punto de vista pudiera definirse la Frenología: El conocimiento probable y conjetural de las facultades y propensiones del hombre, basado sobre el examen de la complexión especial del individuo, combinado con la observación de las indicaciones fisionómicas y craneoscópicas del mismo [18].

Escolio

Aunque las pasiones, y en general las facultades afectivas de la sensibilidad, como facultades orgánicas que son, residen y funcionan en partes determinadas del cuerpo, las cuales vienen a ser como sus órganos propios, no es fácil determinar lo que constituye el órgano especial de cada facultad afectiva y de cada pasión, ni siquiera las partes en que residen, según lo demuestra la misma diversidad de opiniones sobre la materia. Algunos fisiólogos y frenólogos señalan como órgano y asiento de dichas facultades y pasiones el corazón; otros el hígado y los pulmones; quién señala la médula espinal y el cerebelo; quién las distribuye entre varias de estas vísceras. Santo Tomás parece inclinarse a que el órgano y asiento propio de las pasiones es el corazón.

[18] Sobre esta materia pueden leerse los capítulos 14, 15 y 16 del lib. I de los citados Estudios sobre la Filosofía de santo Tomás.

Parte IV

Psicología racional

Toda vez que no nos es dada la intuición, ni siquiera el conocimiento directo de la sustancia de nuestra alma, nos vemos precisados a investigar su esencia, atributos y propiedades por medio de sus actos y facultades. De aquí se deduce que la Psicología racional no es más que un desenvolvimiento científico de la empírica, y como un corolario general de ésta; porque en ella no se hace más que descubrir y determinar la naturaleza y atributos del alma humana en virtud de los fenómenos y hechos científicos suministrados por la psicología empírica. Para llegar a este resultado trataremos: **1º** de la naturaleza y atributos del alma racional; **2º** del modo y condiciones de su unión con el cuerpo; **3º** de su origen; **4º** de lo que le corresponde por razón del doble estado de unión y separación respecto del cuerpo.

Capítulo 14

Naturaleza y atributos del alma humana

Para proceder *ab ovo*, como suele decirse, en la investigación de la naturaleza y atributos del alma humana, sería necesario comenzar por exponer la constitución y origen de los cuerpos, y principalmente de los vivientes, la noción y manifestaciones varias de la vida, así como la distinción esencial entre las sustancias vivientes y los seres o cuerpos no vivientes. Mas como quiera que el examen y solución de estos problemas no pertenecen a este lugar, sino a la Cosmología, nos limitaremos aquí a exponer la naturaleza y atributos del alma humana según se desprenden de sus funciones y actos propios, en relación y armonía con ciertas ideas cosmológicas, cuya razón suficiente o fundamentos filosóficos se hallarán en la Cosmología.

14.1. Simplicidad y espiritualidad del alma racional.

Observaciones previas.

1ª Bajo el nombre de alma racional o humana, todos los hombres entienden aquella realidad o naturaleza que existe dentro de nosotros como principio de sentir, de imaginar, de entender, de juzgar, de raciocinar, de amar, de aborrecer, y en general de poner o no poner libremente ciertos actos o movimientos. La permanencia e identidad de esta naturaleza o principio en medio de la variedad, aparición y desaparición sucesiva de aquellos actos, demuestra con toda evidencia y establece en la conciencia de todos los hom-

bres, por rudos e ignorantes que sean, la convicción de que esa naturaleza, principio, o llámese como se quiera, es una cosa sustancial, y no un accidente o simple modificación.

2ª El lenguaje y el sentido común, de acuerdo también con la experiencia y la razón, nos revelan además los dos hechos siguientes: 1º que ese principio de los actos indicados, aunque es una cosa sustancial, puede y necesita unirse a un cuerpo con determinados órganos para que resulte la naturaleza humana, para que resulte un hombre, para que haya una persona capaz de ejecutar todas esas operaciones, un yo humano, un operante por sí mismo; 2º que ese principio sustancial de los actos indicados no puede poner o realizar algunos de estos por sí solo, como son los actos de ver, gustar, &c., funciones y actos que no pueden ejecutar sin la cooperación real y eficaz de determinados órganos. Es, por lo tanto, inexacto en buena filosofía el afirmar que el yo humano es el alma racional, como suponen generalmente los filósofos modernos, siguiendo y plagiando a Descartes, para quien el hombre no es más que el pensamiento, y el cuerpo humano un instrumento al cual se une accidentalmente el alma racional. El yo humano no es el alma sola ni el cuerpo solo; el yo humano es la persona humana, y la persona humana es el supuesto, el individuo que resulta de la unión sustancial del alma con el cuerpo.

3ª Para que una cosa se pueda decir con verdad y propiedad filosófica naturaleza subsistente, o lo que es lo mismo, existente en sí misma y por sí misma, se necesitan dos condiciones: 1ª que de tal manera sea capaz de existir en sí y por sí, que no necesite unirse a otra cosa para existir; 2º que tenga posesión completa de sí misma, no sólo en cuanto al ser o existir, sino en cuanto al obrar. Las partes de una sustancia animada, por ejemplo, el corazón, la cabeza, los brazos, aunque pueden decirse partes sustanciales, o sustancias parciales, no son individuos sustanciales, o verdaderas sustancias complejas, porque les falta la primera condición, no pudiendo existir en sí mismas y por sí mismas, sino en el animal, que es la verdadera sustancia completa, y con dependencia de las demás partes de su cuerpo. El alma racional separada del cuerpo, puede existir en sí y por sí, pero no tiene subsistencia perfecta y no es sustancia completa; porque no pudiendo ejercer en este estado las funciones de la vida vegetativa ni de la sensitiva, no tiene posesión completa de sí misma en cuanto al obrar, sino que para poseerse completamente *quoad operari*, necesita unirse al cuerpo. Luego el alma por sí sola tiene una subsistencia imperfecta, y por consiguiente es sustancia esencialmente incompleta.

4ª Materia o cuerpo llamamos aquí a toda sustancia extensa, compuesta de partes, divisible, sujeta a figura y medida determinadas. Espíritu es una sustancia inextensa, simple, indivisible, inteligente, libre, y capaz de existir

y obrar por sí misma. No todo lo que es cuerpo es espíritu, ni todo lo que no es espíritu es cuerpo. El alma de los brutos no es espíritu, puesto que ni tiene inteligencia y voluntad libre, ni puede existir y obrar por sí misma, sino animando y vivificando al cuerpo, al cual se une; pero puede apellidarse espiritual e inmaterial no sólo porque y en cuanto que no es cuerpo con extensión, figura, &c., sino porque en sí misma y de sí misma es simple e indivisible. La misma puede apellidarse material, en cuanto no puede existir ni obrar sino en el cuerpo y con el concurso o cooperación del cuerpo. Luego es inexacta y poco filosófica la suposición de que no hay medio entre el cuerpo y el espíritu, y es mucho más conforme a la razón y la experiencia el admitir entidades reales y sustanciales que no son ni cuerpo ni espíritu. Al tratar en la Cosmología de los vivientes y del alma de los brutos, aparecerá más clara la verdad y exactitud de esta doctrina.

Estas observaciones conducen lógicamente a las conclusiones o afirmaciones siguientes:

Tesis 1ª: El alma racional es una sustancia perfectamente simple e indivisible.

A) Que el alma racional es sustancia lo revela claramente la identidad de la misma en medio de la variedad de fenómenos que en ella se suceden y que proceden de la misma como de su principio. La conciencia, como manifestación de la actividad intelectual o del yo pensante, demuestra que es uno mismo y sólo el ser que piensa, que quiere, que siente, o hablando más filosóficamente, que percibe intelectualmente y compara las sensaciones. Luego si la sustancia es un ser que obra por sí y permanece lo mismo como sujeto de modificaciones varias y de actos sucesivos, es a todas luces evidente que el alma racional es verdadera sustancia.

B) No es menos incontestable la simplicidad del alma racional; porque siendo ésta el principio y el sujeto del pensamiento, es necesario que sea simple y una, como lo es el mismo pensamiento, el cual es inconcebible e incompatible con la multiplicidad de sustancias. En efecto: si el yo pensante consta de muchas sustancias, estas o son simples, o compuestas. Si lo primero, o piensas todas, o una sola: si piensan todas, esta multiplicidad de pensamientos debería reflejarse en la conciencia, no habiendo razón para que se refleje o manifieste el pensamiento de la una y no el de la otra; si piensa una sola, sobran las demás, y de todos modos tendremos ya una sustancia simple que piensa, que es precisamente lo que llamamos alma racional: es decir, que la cuestión, en esta hipótesis, ya no versará sobre la simplicidad del alma, sino sobre si hay una o muchas en el hombre.

Añádase a esto, que el yo pensante es el mismo yo que quiere, que siente,

que reflexiona y que compara unas con otras estas varias operaciones, reuniéndolas en la unidad de conciencia, lo cual es inconcebible con la multiplicidad de partes o de sustancias.

Tesis 2ª: El alma racional es también sustancia perfectamente inmaterial y espiritual.

Observación

No es raro ver a la filosofía moderna contentarse con probar que el alma racional es sustancia simple, con lo cual se figura haber dicho cuanto decirse puede acerca de la esencia o naturaleza propia del alma racional, creyéndose a la vez con derecho para atribuirle la inmortalidad. Y, sin embargo, semejante procedimiento es esencialmente incompatible en el orden científico. Para establecer sólidamente la inmaterialidad o espiritualidad del alma y consiguientemente su inmortalidad, para cerrar la puerta a las doctrinas y teorías materialistas, no basta demostrar que el alma es simple, porque simples son también, en opinión de graves filósofos, los elementos primitivos de los cuerpos, y sin embargo, no son sustancias espirituales: simple e indivisible es también el alma de los brutos, y sin embargo, no es sustancia espiritual como lo es el alma racional, ni tampoco posee la inmortalidad. Para establecer, pues, de una manera sólida y verdaderamente científica la espiritualidad del alma, y para que esta espiritualidad pueda servir de premisa necesaria para la inmortalidad, es preciso demostrar que el alma racional es una sustancia superior a todo el orden corpóreo, incompatible con la naturaleza de todo cuerpo, y elevada sobre las condiciones de la materia.

Esto supuesto, pruébase ahora la tesis.

1º La esencia y atributos del alma racional se conocen por medio de sus operaciones y facultades, las cuales, como manifestaciones y efectos de la misma, nos descubren su naturaleza propia; es así que el alma racional es principio de operaciones y facultades que son absolutamente incompatibles con los seres materiales o corpóreos: luego el alma es una sustancia perfectamente inmaterial o espiritual. La menor es a la vez una verdad de sentido común y de razón, si se tiene presente que en el alma racional existen el entendimiento y la voluntad libre, facultades que todos los hombres reconocen como incompatibles con el cuerpo y como superiores a todo el orden de seres materiales. Por otra parte, el cuerpo, como tal, es inerte y carece de actividad; pero el entendimiento y la voluntad libre son facultades o fuerzas activas. Que si alguno pretende que los cuerpos, precisamente como cuerpos, se hallan dotados de actividad, no se podrá negar en todo caso que no está en su potestad la aplicación y el modo de ejercer esa actividad, al paso que el

alma por medio de la voluntad se determina a sí misma a funcionar de esta o de la otra manera, en este o aquel tiempo, y lo que es más todavía, a obrar o suspender la acción.

Si a esto se añade ahora que el alma de los brutos, la cual, sin duda, es superior y más noble que cualquiera cuerpo, sea simple o compuesto, no posee inteligencia y libertad, a pesar de esa superioridad indisputable, será preciso reconocer que las operaciones y facultades propias del alma racional revelan y demuestran que la sustancia de la cual emanan como de su principio y causa, y en la cual existen, es superior absolutamente a toda materia, y que trasciende o traspasa todo el orden de los seres corpóreos y materiales, con los cuales nada puede tener de común en su esencia y atributos.

2º La operación principal y propia del alma racional es la intelección, o sea conocer las cosas por medio de ideas y nociones universales e independientes de la materia; es así que esta función que abraza, además de la simple percepción, los juicios y raciocinios universales, es puramente espiritual: luego también el alma es una sustancia puramente espiritual; porque, como dice muy bien santo Tomás, «*la operación de una cosa demuestra o manifiesta la sustancia y ser de la misma, puesto que cualquiera agente obra en cuanto es tal ente o ser, y la operación propia de una cosa es conforme y consiguiente a su naturaleza propia* [1] .» Para reconocer que la intelección es una operación o acto propiamente espiritual, superior a todo el orden corpóreo e independiente de toda materia, basta tener presente: 1º que es independiente, por su naturaleza, de todo órgano corporal o material; pues de lo contrario no se hallaría en Dios y los ángeles, puros espíritus; 2º que las facultades y funciones que se ejercen mediante órganos materiales, o que no pueden obrar sin el concurso de éstos, por elevados y nobles que sean en sí mismas, sólo se refieren a objetos singulares y materiales o extensos, como se observa en la imaginación, a pesar de su perfección relativa, como facultad cognoscitiva superior a las demás del orden sensible: por el contrario, sabido es que el entendimiento funciona acerca de los cuerpos bajo la forma de universalidad; 3º la intelección, no sólo se refiere o abraza los cuerpos en universal, lo cual revela que ella no puede pertenecer a ningún cuerpo real o particular, sino que extiende su acción a objetos puramente inteligibles e independientes de toda materia, como son las razones de causa, de verdad, de justicia, de relación, de sustancia, &c. Y lo que es más todavía, a seres pura y absolutamente espirituales, como Dios y los ángeles. Cuando no hubiera otras razones, bastaría ciertamente esta última para demostrar la espirituali-

» [1] *"Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius, quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propia operatio rei sequitur ejus naturam."* Sum. cont. Gent., lib. 2º, cap. 55.

dad completa y absoluta de la intelección y consiguientemente del alma, que es su principio y sujeto [2].

Corolarios

1º Luego con razón enseña y afirma la filosofía cristiana con san Agustín y santo Tomás, que el alma racional está toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera parte del mismo. Porque en efecto, semejante afirmación es una consecuencia rigurosa y una deducción legítima de la espiritualidad del alma que se acaba de demostrar. Por una parte, cada parte del cuerpo del hombre es humana, porque está informada, vivificada y animada sustancialmente por el alma racional: la cabeza y el brazo de Pedro son miembros humanos y no miembros leoninos, caninos, &c., porque están vivificados y animados íntima y sustancialmente por el alma humana y no por el alma del león o del perro: en pocas palabras: donde hay miembros u órganos humanos, es necesario que haya alma humana. Por otro lado, si esta alma humana es una sustancia simple y puramente espiritual, según acabamos de demostrar, claro es que no puede ocupar un lugar determinado; porque ocupar lugar determinado corresponde al cuerpo a causa de su multiplicidad de partes y de la consiguiente extensión o cantidad que exige un lugar proporcionado. Luego es preciso admitir que la sustancia o esencia del alma racional está toda en todo el cuerpo, y toda en cada parte del él, por más que la imaginación no alcance a representarse el modo con que esto puede verificarse.

2º Luego las opiniones y disputas de los filósofos acerca del asiento o sitio del alma son inútiles e impertinentes, y hasta carecen de sentido filosófico. El que admita la simplicidad sustancial y la espiritualidad del alma, tiene que admitir lógicamente que ésta no reside en parte alguna con exclusión de las demás: lo contrario es atribuirle propiedades corpóreas después de admitir

[2] Véanse Estudios sobre la Filosofía de santo Tomás, lib. IV, y principalmente los caps. 3º y 4º. Raulica, Filosofía Crist., t. III, cap. 14, §133, en donde, entre otras cosas, escribe lo siguiente: «*El raciocinio, aun cuando es aplicado a los cuerpos, se hace sin el cuerpo y sin el menor concurso del cuerpo. Porque raciocinar sobre los cuerpos, es comparar las ideas que el entendimiento se ha formado respecto a la naturaleza y propiedades de los cuerpos; es procurar entender los cuerpos, es decir, conocerlos por lo que tienen de más incorporal. El raciocinio sobre el cuerpo es, pues, una operación del exclusivo resorte del espíritu, y los cuerpos representan el papel de objetos, no de cooperadores, aun en la operación que se refiere a ellos. Con mayor razón, no entra para nada el cuerpo en los raciocinios relativos a las cosas puramente espirituales. En efecto; cuando raciocinamos sobre la naturaleza de Dios, de los ángeles... sobre los principios, las doctrinas, los fines, la Religión, la moral, la filosofía, las leyes y los deberes, ¿pedimos, recibimos el menor auxilio de nuestro cuerpo? ¿No debemos esforzarnos, por el contrario, por abstraernos de cuanto es sensible y corporal?*».

que es espíritu.

3º La cuestión sobre el sitio o parte del cuerpo en que reside el alma, sólo es susceptible de significación racional y de solución filosófica, si se refiere al alma racional considerada por parte de sus facultades o potencias. Entre éstas hay algunas que siendo puramente espirituales, siguen la condición del alma en cuanto a no residir en parte alguna determinada del cuerpo; tales son el entendimiento y la voluntad, que no tienen más sitio, más residencia, ni más órgano, que la misma sustancia del alma que les sirve de principio y de sujeto inmediato. Hay otras facultades o potencias que no pueden funcionar sino por medio de partes u órganos determinados, con dependencia directa de estos y en los mismos, según es fácil observar, no solamente en las que se llaman orgánicas o vegetativas, sino también en las sensitivas. Considerada, pues, el alma bajo este punto de vista, o sea por parte de su virtud operativa, bien puede decirse que no está toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera parte, sino distribuida o dividida en diferentes partes del cuerpo. Así podremos decir que, en cuanto a la facultad de ver, está en los ojos, en cuanto a estas o aquellas pasiones, en el corazón, o en la médula espinal, en el hígado, &c., en cuanto a la imaginación, en el cerebro, y así de las demás facultades que funcionan por medio de órganos determinados del cuerpo. Si se pregunta pues, en qué parte del cuerpo reside el alma racional, puede responderse en términos de escuela que reasumen la doctrina expuesta: 1º que *secundum totalitatem essentiae existe tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte*; 2º que *secundum totalitatem virtutis, existe tota in toto corpore, et pars in parte*, en el sentido que queda explicado [3].

Objeciones

Obj. 1ª Puede objetarse 1º con Locke. No se puede demostrar que el pensamiento repugne esencialmente a la materia, porque para esto sería necesario conocer completamente la esencia de ésta, condición que no se verifica en nosotros.

Resp. Las razones aducidas anteriormente prueban que es posible demostrar la incompatibilidad del pensamiento con la materia, sobre todo

[3] «*Relinquitur ergo*», dice santo Tomás, «*quod secundum totalitatem essentiae, simpliciter enuntiari possit esse totam (animam) in qualibet corporis parte; non autem secundum totalitatem virtutis, quia partes (corporis) difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est ejus, scilicet, intelligere, quam per nullam partem corporis exiquitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem (vires seu facultates agendi), non solum non est tota in quaelibet parte, sed nec est tota in toto, quia virtus animae (scilicet, vis intelligendi) capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.*» QQ. Disp. De spir, creat, cuest. I, art. 4º.

tratándose de un cuerpo extenso y organizado, o de materia extensa y compuesta de partes, que es a lo que alude Locke. No es menos falso en buena filosofía el pretender que para demostrar esa incompatibilidad, sea preciso conocer perfectamente la esencia de la materia. Tanto valdría decir que no podemos demostrar la existencia o la unidad de Dios, porque no conocemos perfectamente su esencia, o que para demostrar que Dios no es cuerpo, era preciso conocer perfectamente la esencia de éste. Lejos de ser necesario lo que pretende y afirma el filósofo inglés, para demostrar la inmaterialidad y espiritualidad del alma por medio del pensamiento, basta demostrar que éste es incompatible con alguno de los atributos de la materia, y que el modo de obrar del entendimiento no tiene nada de común con el modo de obrar de los cuerpos.

Obj. 2ª La experiencia manifiesta que el alma humana se halla sometida a las mutaciones del cuerpo, puesto que se desarrolla y perfecciona a medida que se desarrolla y perfecciona el cuerpo, languidece o se vigoriza en sus manifestaciones y actos, según las condiciones del cuerpo, de salud, enfermedad, juventud, vejez, &c. Luego es corpórea en sí misma; porque lo que depende del cuerpo para existir y en cuanto a su esencia, según el axioma *operari sequitur esse*.

Resp. 1º Los fenómenos a que alude la objeción, sólo prueban que el estado y modificaciones del cuerpo refluyen sobre las manifestaciones y funciones del alma, así como éstas influyen a su vez sobre el estado y condiciones determinadas del cuerpo. Por lo demás, esto, lejos de desvirtuar las demostraciones aducidas en pro de la espiritualidad absoluta del alma, ni de evidenciar que ésta sea una sustancia corpórea y material en sí misma, lo único que prueban y evidencian es que el alma no se une al cuerpo simplemente como el motor al móvil o con unión accidental, como pretendían los cartesianos y enseñan implícitamente los modernos, sino como forma sustancial del cuerpo humano, según la enseñanza de la filosofía católica, unión íntima y sustancial que contiene la verdadera razón suficiente y *a priori* de la unidad sustancial de naturaleza y de persona que existe en el hombre. Si el cuerpo y el alma racional se unen de tal manera que constituyen una naturaleza humana y una sola persona humana, no es difícil ciertamente el concebir, antes es muy natural que sus modificaciones, afecciones y mutaciones se revelen simultáneamente en los dos.

Resp. 2º Aunque esta solución es suficiente, puede responderse además que el alma racional se halla sometida a las condiciones y modificaciones del cuerpo por parte de algunas de sus operaciones o funciones, es decir, por parte de aquellas que dependen de órganos materiales, o residen en partes determinadas del cuerpo; pero no se halla sometida al cuerpo directamente por parte de las facultades y operaciones del orden puramente intelectual, ni

mucho menos por parte del mismo ser o sustancia del alma, la cual, como sustancia simple, inmaterial, y espíritu que trae su origen inmediatamente del mismo Dios por creación, permanece la misma, una e inmutable desde el principio hasta el fin de la vida, por más que se halle íntima y sustancialmente unida al cuerpo, y que a consecuencia de esta unión y de la variedad y distinción de sus facultades, experimente modificaciones y mutaciones en cuanto al desarrollo de estas facultades y modo de ejercer sus funciones actuales.

En resumen y en términos de escuela: El alma racional se halla sujeta a las mutaciones del cuerpo *quoad operari*, y aun esto no *directe et quoad omnes operationes*, sino solamente *indirecte et quoad aliquas operationes*, conc. *quoad substantiam propiam seu esse animae in seipsa*, neg.

Obj. 3ª Las sensaciones son operaciones o funciones corpóreas: luego también debe serlo el alma, que es su principio.

Resp. Ya hemos dicho antes que las sensaciones se pueden apellidar materiales y corpóreas en un sentido impropio solamente, o sea en cuanto que son determinadas por una impresión orgánica y material, y sobre todo porque son funciones que no se ejercen ni pueden ejercerse sino por medio y con el concurso de órganos materiales. Por lo demás, considerada la sensación en sí misma y como función cognoscitiva procedente del alma, más tiene de inmaterial y espiritual que de corporal y material.

Obj. 4ª Si la sensación en sí misma tiene más de inmaterial y espiritual que de corpórea, se infiere que el alma de los brutos es también inmaterial y espiritual. Luego no se distinguirá esencialmente del alma racional, ni podremos demostrar la superioridad absoluta de ésta sobre aquélla.

Resp. Se infiere que el alma de los brutos es también inmaterial y espiritual en un sentido impropio, como lo es la misma sensación, se concede; en el sentido propio y riguroso de la palabra, se niega. Aquí no hay más que confusión de ideas, resultante de la variedad de acepciones posibles de una misma palabra. Si por espiritual se entiende una realidad que no solamente no es cuerpo, sino que es principio de operaciones y funciones que envuelven cierta elevación incompleta sobre la materia y los cuerpos, el alma de los brutos es espiritual; si por este nombre se entiende una sustancia capaz de existir por sí misma con independencia y separación de todo cuerpo, y que sea principio de operaciones y funciones que envuelven completa elevación y superioridad sobre toda materia y todo cuerpo, el alma de los brutos no es espiritual. En términos escolásticos puede responderse distinguiendo: el alma de los brutos es inmaterial y espiritual *secundum quid*, como lo son también las sensaciones, conc. es espiritual e inmaterial, *simpliciter*, neg.

En todo caso y cualquiera que sea la opinión que se admita acerca de la naturaleza del alma de los brutos, siempre es preciso reconocer que entre estos y el hombre existe una diferencia absoluta y esencial, basada sobre

la distancia casi infinita que separa a la razón y la voluntad humana, de las sensaciones e instintos de los brutos, sensaciones e instintos que jamás traspasan el orden corpóreo y singular, como lo traspasan el entendimiento y voluntad del hombre, los cuales son por lo mismo facultades capaces de desarrollo, de invención y de progreso, a diferencia de las que competen al alma de los brutos [4] , los cuales obran siempre del mismo modo y carecen de

[4]El mismo Virey, a pesar de las tendencias semisensualistas, escribe lo siguiente: «*La diferencia entre el instinto y la inteligencia está bien marcada. El instinto puro obra siempre sin raciocinar: es movido o impulsado por la necesidad, por las pasiones y por toda especie de incitación interior e involuntaria... En los animales no existe aprendizaje alguno, ninguna perfección, ninguna variedad en la práctica, ninguna invención aumentada, modificada o añadida.*» Véase Buffon, Histor. Nat., t. II, edic. 8ª. Bonald, Recherches Philos. sur les premiè. objets des connais. mor., cap. XIII. Raulica, Filosofía cristiana, lib. 1º, caps. X y XI. Debreyne, Pensamientos de un creyente cat., caps. VIII, IX, X y XI. Por lo que hace a santo Tomás, son innumerables los lugares de sus obras en los que demuestra, ya la espiritualidad e inmaterialidad perfecta del alma, ya también la independencia y elevación del entendimiento y la voluntad respecto de todo cuerpo, ya finalmente la superioridad absoluta y esencial del hombre sobre el bruto. He aquí uno de los muchos pasajes en que trata este punto. «*In animabus brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis; non enim intelligunt, nec ratiocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura mota, et non ex arte operantia, omnis enim hirundo similitier facit nidum... nulla igitur est operatio animae bruti, quae possit esse sine corpore.*» «*Intelligere*», dice en otra parte, «*est universalium et incorruptibilium, et per hanc operationem differt homo a brutis. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo; in infinitum enim intelligit, species numerorum augendo... cognoscit etiam universale... supra seipsum agendo reflectitur, intelligit enim seipsum. Sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum.*» «*Imaginatio non est nisi corporalium est singularium; intellectus autem incorporalium et universalium est.*» Los siguientes pasajes de Buffon, Bossuet y Bonald pueden considerarse como otros tantos comentarios y aplicaciones de los de santo Tomás, y principalmente del primero. He aquí como se expresa Buffon: «*La previsión de las hormigas era un fanatismo que se las había concedido observándolas, pero que se les ha retirado observándolas mejor... sus provisiones no son sino montones superfluos, acumulados sin idea ni conocimiento del porvenir... Por igual razón recogen las abejas mucha más miel y cera de la que necesitan; y nosotros nos aprovechamos, no tanto del producto de su inteligencia, como de los efectos de su estupidez...*» Bossuet dice a su vez: «*Aun cuando se concedan sensaciones a los animales, no por eso se les habrá concedido nada espiritual... porque aunque el alma de las bestias sea distinta del cuerpo, no hay apariencia de que pueda conservarse separadamente, porque no tiene operación que no esté totalmente absorbida por el cuerpo y por la materia.*» No es menos explícito Bonald, cuando escribe: «*La facultad interior que conduce a los animales y da impulso a sus movimientos, está limitada en cada especie por su organización, pues que el hombre inventa todos los días nuevos medios de extender la fuerza de sus órganos o de suplir a su debilidad... Hay, pues, lo infinito entre el hombre y el bruto respecto de la inteligencia. Los animales tienen una facultad de recibir imágenes y no inteligencia de las ideas; sensaciones y no sentimientos, hábitos y no reflexiones; hacen movimientos exigidos por un instinto o por un impulso, y no acciones dirigidas por una voluntad.*» El que quiera conocer a fondo la doctrina de santo Tomás sobre toda esta

voluntad libre, capaz de cambiar ni modificar sus instintos y pasiones.

14.2. Inmortalidad del alma racional.

Observaciones.

1ª La corrupción o destrucción sólo puede tener lugar con propiedad filosófica, y, como decían los escolásticos, *per se*, respecto de las sustancias, únicos seres que pueden dejar de ser o corromperse por la disolución o separación de sus partes o elementos. Lo que no es sustancia, es decir, lo que no puede existir y obrar por sí mismo, como sucede en los accidentes, en el principio vital de las plantas y en el alma sensitiva de los brutos, sólo se dice capaz de corrupción *per accidens*, o impropiamente; porque si se corrompe o deja de existir, es o porque desaparece el sujeto, como en los accidentes, o porque se separa de la materia, sin la cual no puede existir ni obrar, como se verifica con el principio vital de las plantas y con el alma de los brutos.

2º La inmortalidad o permanencia de un ser viviente en la vida puede ser esencial y absoluta, o simplemente natural. La primera corresponde a la sustancia viviente que excluye todo principio posible de corrupción o de muerte, tanto interno como externo, lo cual sólo en Dios se verifica. La segunda excluye todo el principio interno de corrupción, pero no todo principio externo posible: y ésta es la única inmortalidad que convenir puede al alma racional y a cualquiera criatura, la cual, por el solo hecho de serlo, puede dejar de existir en virtud de la omnipotencia divina.

3ª Esta inmortalidad natural se denomina interna, en cuanto que radica en la naturaleza de la sustancia inmortal; pero será además externa, si la posibilidad absoluta de su corrupción por parte de Dios, no se reduce al acto.

Tesis 1ª: El alma racional es inmortal con inmortalidad natural e interna, y puede perseverar en posesión de la vida después de separada del cuerpo.

La primera parte es una consecuencia necesaria de lo que en el artículo precedente queda demostrado. Si el alma racional es una sustancia simple, como se ha probado, claro es que no puede dejar de existir por disolución o

cuestión, puede consultar los siguientes lugares de sus obras: Sum. cont. Gent., lib. II, cap. 49, 65, 66, 78, 79, 82, 83, 86 y 87. De Anima, lib. III, lecciones 7ª y 9ª. QQ. Disp. de Ani., art. IV. Sum. Theol., 1ª parte, cuestión 75.

descomposición de sus partes, como acontece en las sustancias compuestas; porque lo que es simple carece de partes. Luego excluye por su propia naturaleza todo principio interno de corrupción *per se*, y posee la inmortalidad que hemos llamado natural.

La 2ª parte de la tesis no es menos evidente para todo filósofo que admita que la inteligencia y la voluntad libre son facultades independientes por su naturaleza y superiores a todo cuerpo. Las funciones propias de estas facultades son verdaderas operaciones vitales, a no ser que queramos decir que Dios no es un ser viviente. Luego el alma separada del cuerpo posee las condiciones necesarias para la vida intelectual.

Esta doctrina aparecerá aún con más evidencia, si se tienen en cuenta: 1º que dichas facultades, aunque dependen de los sentidos en su movimiento y desarrollo inicial, pueden funcionar después y desarrollarse por sí mismas; 2º que los universales, y las razones objetivas y seres espirituales que constituyen su objeto propio, son independientes de los cuerpos y del mundo corpóreo; 3º que el alma conserva por medio de la memoria intelectual las ideas y conocimientos adquiridos; 4º que en el estado de separación, la actividad intelectual del alma se convierte o dirige a las cosas espirituales, así como en el estado de unión con el cuerpo, se convierte y dirige principalmente a las cosas materiales y corpóreas.

Si alguno deseara más razones o pruebas de esta tesis, le propondremos la siguiente, que consideramos altamente filosófica. Ninguna cosa se corrompe ni deja de existir por causa de aquello en que consiste su perfección principal; es así que la perfección principal y propia del hombre como ser inteligente y racional, consiste y se realiza por medio de la separación y abstracción de la materia: luego la separación del alma como sustancia inteligente o racional, lejos de producir su corrupción o destrucción, debe, por el contrario, determinar en ella mayor perfección en orden al modo de ejercer las funciones de la vida inteligente. La menor constituye una afirmación tan filosófica como evidente para todo hombre pensador, siendo, como es, incontestable que las perfecciones principales y propias del hombre, como ser inteligente, son la ciencia y la virtud. Ahora bien: la ciencia tanto es más noble y perfecta, cuanto se refiere a objetos más espirituales y a ideas más inmateriales de su naturaleza, como las ideas de ser, de sustancia, de causa, &c. Por otro lado, la virtud se eleva y perfecciona, a medida que se hace superior a las afecciones, pasiones y movimientos del orden sensible y corpóreo, y a medida que se eleva más y más sobre las condiciones del orden material. En una palabra: las funciones y operaciones peculiares y específicas del alma racional, adquieren nobleza y perfección a medida que se alejan de las condiciones de la materia: luego no puede depender, en cuanto a su ser y sustancia, de la existencia y unión con el cuerpo.

Esta razón, que abraza las dos partes de la tesis propuesta, es una de las muchas que santo Tomás aduce en favor de la inmortalidad del alma racional [5].

Tesis 2ª: El alma racional es también inmortal con inmortalidad externa, o no es destruida por ninguna causa al separarse del cuerpo.

Siendo el alma racional una sustancia simple, espiritual e inteligente, según queda demostrado, sólo puede dejar de existir por aniquilación, y consiguientemente por el poder y acción de Dios; porque la destrucción de un ser por aniquilación supone y exige un poder infinito, como lo exige y supone la producción de un ser de la nada, ex nihilo. Luego para negar al alma la inmortalidad externa, es preciso suponer y admitir que es aniquilada por Dios, afirmación absolutamente inadmisible en buena filosofía, a la vez que incompatible con la verdad religiosa y moral.

1º Porque Dios no aniquila ni destruye los seres por él creados y conservados. Por otra parte, si el alma racional pereciera por aniquilación, sería de peor condición que el cuerpo, que persevera después de la muerte, y hasta de peor condición que los brutos, las plantas y los cuerpos inanimados, los cuales no son aniquilados, sino que permanecen en cuanto a las partes o elementos que entran en su constitución.

2º La experiencia y la razón demuestran que en el hombre existe un deseo innato y natural de alcanzar la felicidad perfecta y el bien sumo. Si el alma estuviera destinada a perecer o dejara de existir después de la muerte, semejante deseo innato, y por consiguiente procedente del mismo Autor del alma humana, sería vano e ilusorio, siendo, como es, incontestable que este

[5] He aquí sus palabras textuales: «*Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet, ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute. Secundum scientiam autem, tanto magis perficitur, cuanto magis immaterialia considerat: virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet: non ergo corruptio animae in hoc quod a corpore separetur... Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in reliquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.*». No es menos elevada y sólida la prueba que a continuación añade: «*Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere, per hanc enim differt a brutis, et plantis, et inanimatis: intelligere*» (la intelección, el acto de entender) «*est universalium et incorruptibilium in quantum hujusmodi, perfectione autem oportet esse perfectibilibus proportionatas: ergo anima humana est incorruptibilibus.*» Sum. cont. Gent., lib. II, cap. 55. Véanse también Estudios sobre la Filosofía de santo Tomás, lib. IV, cap. 5º, razones que se distinguen por la elevación y solidez de principios en que estriban.

deseo no se realiza en la vida presente. Luego es absolutamente preciso, o decir que Dios se burla del hombre, comunicándole un deseo natural e irresistible que no puede satisfacer nunca, o que el alma no es aniquilada, sino que vive perpetuamente, sin lo cual no puede realizarse ese deseo innato y esa inclinación de la naturaleza al bien universal y a la existencia eterna [6] . Luego la aniquilación del alma después de la muerte repugna, por una parte a la naturaleza y propiedades del alma, y por otra a la providencia divina.

3º La experiencia de todos los días manifiesta que, durante la vida presente, los hombres virtuosos padecen con frecuencia calamidades, trabajos, y sobre todo persecuciones, calumnias, violencias e injurias de parte de los malos, los cuales, a su vez, no sólo se libran de las calamidades y trabajos anejos a la vida humana, sino que eluden el castigo de sus crímenes y disfrutan de comodidades, honores y riquezas adquiridas por medio de fraudes, violencias e injusticias contra los buenos. Suponer, pues, que el alma no conserva el ser y la vida después de la muerte o separación del cuerpo, es lo mismo que decir que Dios nada se cuida de los vicios, pecados, virtudes y obras buenas de los hombres; lo cual, sobre ser una horrible blasfemia y destruir las bases mismas de la Religión y de la moral, envuelve la negación del mismo Dios; porque Dios, si existe, es esencialmente justo, santo y próvido castigador de los malos y remunerador de los buenos [7] . Si existe, pues, alguna verdad inconcusa, evidente y demostrada en la filosofía, es la inmortalidad, tanto natural o interna, como externa, del alma racional; siendo digno de notarse, que esta verdad se halla íntima y esencialmente ligada y relacionada con la verdad moral y religiosa, y con la existencia misma de Dios.

Objeciones.

Obj. 1ª El alma racional es una forma ordenada y destinada a informar el cuerpo humano, y por consiguiente al dejar de informar el cuerpo humano

[6]«*Impossibile est*», dice a este propósito santo Tomás, «*appetitum naturalem esse frustra: sed homo naturaliter appetit perpetuo manere, quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc sicut bruta animantia, sed simpliciter*» (en universal y absolutamente): «*consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus aprehendit.*»

[7]Por eso escribía con su acostumbrada elegancia y energía san Juan Crisóstomo: «*Si ii qui Deum rite colunt, injuriis affecti migrant, impii contra, injusta felicitate potiti; non ergo justitia in Deo est, si suos non postest honoribus et praemis donare. Quod si Deo, aut potentiam, aut justitiam, aut oculos ad cernendum tollis, Dei vocabulum inane fit. Omni namque ratione concluditur, ut si nullo praemio afficit eos qui inquirunt illum, nec Deus quidem ullo modo sit, nisi Deum, aut caecum, aut imbecillum, aut iniquum habeamus; caecum, qui suos non videat: imbecillum, qui dare praemia non possit; iniquum, qui nolit.*»

debe dejar de existir: 1º porque cesa el fin de su existencia; 2º porque la forma sustancial depende de la materia en su existencia.

Resp. El fin principal del alma racional no es informar el cuerpo, y sí el fin menos principal, o mejor dicho, un medio para la consecución del fin principal, que es la posesión de Dios y la felicidad perfecta en la vida futura. Cuando se añade que cesando la información o unión con el cuerpo cesa el fin de la existencia del alma, puede distinguirse: cesa el fin menos principal e intermedio, se conc.; cesa el fin principal y adecuado, se nieg.

También debe distinguirse la segunda razón: la forma sustancial no subsistente depende de la materia en su existencia, se concede: la forma sustancial subsistente, se niega. Ya queda probado que el alma racional es una verdadera sustancia con subsistencia propia independiente de la materia, como lo demuestran las funciones del entendimiento y de la voluntad libre, a diferencia del alma de los brutos y de la forma sustancial de las plantas, cuyas facultades y funciones dependen de la materia y no se elevan sobre las condiciones corpóreas.

Obj. 2ª Lo que trae su origen de la nada tiende a la nada; es así que el alma racional trae su origen de la nada: luego tienden a la nada y debe volver a la nada.

Resp. Es falso y muy poco filosófico decir que las cosas tienden a la nada. Todo ser, en el mero hecho de serlo, lejos de incluir tendencia a la nada, rehuye, por el contrario, su destrucción y todo lo que con ella tiene relación. Cuando se dice, pues, que lo que trae su origen de la nada, tiende a la nada, lo que esto significa en el lenguaje de la ciencia, es que así como ninguna cosa puede darse a sí misma el ser, ni menos salir por sí misma de la nada, así tampoco puede conservarse y permanecer en la existencia por sí misma, sino por medio de la acción conservadora de Dios, que le sacó originariamente de la nada. Lo que trae su origen de la nada tiene posibilidad para volver a la nada, pero no tiene tendencia positiva a la nada.

Obj. 3ª Si el alma es inmortal, el hombre, lejos de temer la muerte, debería desearla, toda vez que sería el tránsito a una vida perpetua e inmutable, lo cual es contrario a la experiencia.

Resp. Cierto es que la muerte, considerada precisamente como tránsito a una vida perpetua e inmortal, no es motivo de horror y de terror, pero lo es: 1º en cuanto lleva consigo o envuelve la destrucción del hombre, y toda naturaleza aborrece y rehuye naturalmente su destrucción; 2º porque va acompañada del temor e incertidumbre acerca de la suerte feliz o desgraciada que le aguarda en esa vida perpetua e inextinguible que sigue a la muerte. En términos escolásticos: la muerte sería motivo de deseo y no de temor, *simpliciter et secundum se*, conc. considerada *secundum quid, vel ex parte adjunctorum*, neg.

Obj. 4ª La razón o prueba tomada del vicio y la virtud estriba en un supuesto falso; porque la virtud es suficientemente premiada en la vida presente por medio de la tranquilidad y paz interna, el testimonio de la buena conciencia, la aprobación de los buenos, &c., así como el vicio recibe suficiente castigo con la privación de estos bienes, y sobre todo con el remordimiento de la conciencia.

Resp. Por grandes que sean los bienes que acompañan a la práctica de la virtud en la vida presente, nadie se atreverá a decir que constituyen premio y compensación suficiente para el hombre que pasa tal vez toda su vida rodeado y abrevado de tribulaciones, dolores, calumnias, injurias: así como repugna a la razón y al sentido común, que el hombre que pasa toda su vida en delicias, honores, placeres y satisfacciones, adquiridas a costa de la sangre del pobre y desvalido, por medio de fraudes, violencias y robos, reciba condigno castigo con los remordimientos de conciencia, que llega a ahogar en gran parte, cuando no en todo. Añádase a esto, que la esperanza de una vida futura en que la mano omnipotente de Dios restablece la justicia y la igualdad, es precisamente la causa principal de la tranquilidad del justo y del remordimiento del criminal, y por consiguiente si no existiera la inmortalidad del alma, desaparecerían en su mayor parte los bienes y males que acompañan a la virtud y al vicio durante la vida presente.

Capítulo 15

Unión del alma con el cuerpo

15.1. Unidad del alma en el hombre.

Observaciones previas

1ª Las operaciones o funciones vitales que existen en el hombre son de tres clases: 1ª operaciones o funciones vegetativas, que también se apellidan orgánicas, y son las que en el hombre responden a la vida vegetativa, como la nutrición, la circulación de la sangre, la digestión, &c.; 2ª operaciones sensitivas, como son las funciones de la sensibilidad externa e interna; 3ª operaciones intelectuales, o sea las funciones de la inteligencia y la voluntad.

2ª Dos son en general los sistemas adoptados por los filósofos para explicar el origen de estas tres clases de operaciones: el primero es el animismo, es decir, el sistema que reconoce al alma racional como principio único de todas esas funciones. El segundo sistema es el vitalismo, el cual refiere las funciones indicadas a dos o más principios vitales.

3ª Este vitalismo abraza varias teorías o sistemas, entre los cuales los más notables son los siguientes:

a) Vitalismo platónico, que admite en el hombre tres almas realmente distintas, la vegetativa o nutritiva, que reside en el hígado; la sensitiva o concupiscible, que reside en el corazón; la racional o cognoscitiva, que reside en el cerebro [1] .

b) Vitalismo moderado, sistema que refiere al alma racional, como a su principio, las funciones sensitivas e intelectuales, pero no las vegetativas u

[1] «*Plato posuit*», dice santo Tomás, «*diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate; concupiscibilem in corde; cognoscitivam in cerebro.*»

orgánicas, las cuales proceden, según este sistema, de cierto principio vital, distinto sí del alma, pero cuya naturaleza sólo suelen explicar negativamente sus partidarios, contentándose con decir que no es cuerpo, ni materia, ni fuerza física o química [2] . El único fundamento más o menos aparente y racional de este sistema, es la existencia de funciones vitales no sometidas a la conciencia.

c) Vitalismo sensible, denominación que damos aquí al sistema vitalista de Bordeu, Lamure, Venel y algunos otros, que refieren las funciones, tanto las vegetativas u orgánicas, como las sensitivas, a un principio vital diferente del alma racional, la cual, en este sistema sólo es principio de las funciones intelectuales.

d) Vitalismo moderno: distínguese de los anteriores en que no señala un principio vital, bien sea para las funciones orgánicas, como el vitalismo moderado, o para éstas y las pertenecientes a la sensibilidad, como el sensible, sino que admite tantas fuerzas o principios vitales, cuantos son los órganos y vísceras con cuyo concurso se realizan las varias operaciones, mediante las cuales se manifiesta la vida en el hombre. Así es que este vitalismo es un sistema esencialmente materialista en sus tendencias y afirmaciones [3] . Para

---

[2]He aquí cómo se expresa el P. Raulica sobre el origen y conclusiones de este sistema: «*El doctor Barthez fue quien, no participando de esta opinión (que el alma racional es forma sustancial del cuerpo), inauguró bajo el nombre de Principio vital, el doble dinamismo en la escuela de Montpellier a fines del pasado siglo; pero, fiel a sus instintos escépticos se guardó bien de definirlo francamente, y pensó menos aún en hacer de él un tercer ser que entrase sustancialmente en la composición del hombre. Estaba reservado al más atrevido de sus discípulos, al profesor Lodat, el afirmar... que el principio vital es una entidad positiva, una realidad sustancial, un motor de segunda majestad, una alma orgánica...*». El honorable doctor Pecholier, profesor agregado a la escuela de Medicina de Montpellier, eco fiel de las aberraciones de Mr. Lordat, su maestro, se expresa en estos términos: «*Observo todos los fenómenos vitales, tanto los de la salud, como los de la enfermedad. Estoy sorprendido al verlos contribuir a un objeto común; admiro la unidad que los coordina, y me creo, por consiguiente, obligado a atribuirlos a una causa única. Esta causa no puede ser la materia, ni las fuerzas físicas y químicas: es una fuerza propia de los seres vivos. Pero la inducción no puede demostrarme que esta fuerza sea el alma; hasta tiende a demostrarme lo contrario. Me atengo, pues, a la noción de una fuerza vital que rige los fenómenos vitales.*»

[3]Estas tendencias y afirmaciones materialistas, bastante manifiestas en Bichat, el cual puede mirarse como el principal representante del vitalismo moderno, pasan a ser explícitas y claras en Cabanís y Broussais, partidarios del mismo. No sin razón escribe Archambaul acerca del segundo, o sea de su obra «*De irritatione et amentia*»: «*La parte capital del libro de Broussais es la parte filosófica. Esta parte es a la vez la deducción más lógica y más avanzada de la escuela de Locke y Condillac. Por lo demás, esta escuela, para ser consiguiente, debía concluir en el materialismo puro. Ya he demostrado de qué manera Broussais había sido conducido por sus principios a no ver en el pensamiento y en la conciencia más que un modo de la excitación del cerebro.*»

los partidarios de este vitalismo, que suele reclutar sus adeptos en la medicina, la organización lo es todo, y las facultades o potencias mediante las cuales se manifiesta la actividad humana desde las funciones más inferiores hasta las más elevadas, son otras tantas fuerzas parciales inherentes a la materia organizada.

Además de los sistemas vitalistas expuestos, que son los principales, pudieran citarse también el de Averroes y el reciente de Vintras. Sabido es que el primero admitía un alma inteligente común a todos los hombres, y por consiguiente impersonal respecto de los individuos, en los cuales sólo existe alma sensitiva. Miguel Vintras, aparte de los demás errores y extravagancias de su doctrina, enseñaba: 1º que el hombre consta de tres sustancias distintas, que son cuerpo, alma y espíritu; 2º que el espíritu, o alma racional del hombre, es uno de los ángeles que pecaron; 3º que este espíritu se une hipostáticamente al cuerpo para expiar el pecado anterior y conseguir su perdón [4] . Como la base de todo vitalismo es la dualidad o multiplicidad de principios vitales en el hombre, es claro que la falsedad de toda teoría vitalista es consecuencia lógica de la unidad del alma racional como principio de todas las manifestaciones vitales del hombre.

Tesis: El alma racional es el principio único y suficiente de los movimientos y operaciones vitales que existen en el hombre.

Prescindimos en la tesis del vitalismo moderno; porque éste se halla rechazado por la generalidad de los filósofos, no menos que por el sentido común, toda vez que es un sistema esencialmente materialista. Por otra parte, todas las razones y pruebas aducidas en favor de la espiritualidad e inmortalidad del alma militan igualmente contra este vitalismo. Concretándonos, pues, al vitalismo moderado y al sensible, vamos a probar que en el hombre no existe ninguna alma sensitiva o vegetativa distinta realmente de la racional; porque una vez establecido esto, es consiguiente y necesario que todas las funciones de vida que en el hombre existen procedan del alma racional como de su principio vital, sustancial y único.

1º Si en el hombre existiera alguna alma o sensitiva o vegetativa, además de la racional, y distinta realmente de ésta, el hombre dejaría de ser una naturaleza específica y una persona, o en otros términos, perdería la unidad

[4] Acerca del vitalismo y de sus varios sistemas, pueden leerse Encyclop. du XIX siécle, arts. Vitalisme, Ame, Broussais, &c. Estudios sobre la filosofía de santo Tomás, lib. III, caps. 19 y 20. Raulica, Filos. crist.,, t. III, cap. 7º. Flourens, De la Vie et de l'Intelligence, part. 2ª, passim. Por lo que hace al vitalismo teológico-místico de Vintras, puede decirse que es una reminiscencia de la doctrina de Orígenes, mezclada con las teorías del moderno espiritismo.

de naturaleza y de persona; es así que esto repugna al sentido común y a la razón: luego no existe en el hombre más que una alma. En efecto: por animal entendemos una naturaleza o sustancia compuesta de un cuerpo organizado y de una alma sensitiva: luego si en el hombre, además del alma racional, existe otra sensitiva, distinta real y sustancialmente de la primera, tendremos en Pedro, por ejemplo, dos naturalezas específicas: es decir, dos sustancias completas, específicas e independientes, o sea un animal y un hombre: conclusión que la razón rechaza y que repugna al sentido común.

2º La unidad individual y personal es igualmente incompatible con la teoría vitalista. De la unión del cuerpo con el alma sensitiva resulta naturalmente un animal, un caballo, un león, &c., un individuo completo que se posee a sí mismo para ser y para obrar: luego si en el hombre, además del alma racional, existe otra sensitiva, resultarán necesariamente dos individuos, uno compuesto de cuerpo y alma sensitiva, que será, por consiguiente, un animal, y otro individuo compuesto de cuerpo y alma racional, que será un hombre, una persona humana, a no ser que alguno quiera decir que el hombre es el alma racional solamente y no el compuesto de ésta y del cuerpo humano.

Excusado es observar que lo que se acaba de decir en orden al alma sensitiva, es aplicable igualmente y con mayores inconvenientes al alma vegetativa o principio vital. Luego la dualidad o pluralidad de principios vitales en el hombre, o sea el dinamismo humano, es incompatible con la idea racional y filosófica de la unidad de la naturaleza y de persona o individuo que en el hombre es preciso reconocer, y que el sentido común admite.

3º El raciocinio expuesto, que puede decirse *a priori*, como basado sobre la idea misma de la unidad de especie y de persona, adquiere notable vigor con las siguientes razones a posteriori, fundadas en la experiencia. 1ª La conciencia o sentido íntimo nos revela que existe unidad e identidad entre el principio vital de las funciones racionales y de las sensitivas, puesto que es una misma e indivisible la conciencia interna en que se reúnen. Este fenómeno sería incomprensible, si el alma sensitiva, principio de las funciones o afecciones sensibles, fuera distinta realmente de la racional. Con razón, pues, establece santo Tomás la unidad del alma racional como principio único de todas las funciones vitales del hombre, apoyándose en la experiencia de que «*ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire.*» 2º La experiencia y la observación nos revelan igualmente que entre las funciones de la vida vegetativa u orgánica y las de la vida, no sólo sensible, sino puramente intelectual, existe una influencia incontestable y muy pronunciada. Sabido es, en efecto, que las funciones del entendimiento ejercen una influencia decisiva sobre la digestión y otras funciones análogas de la vida orgánica, hasta el punto de que éstas últimas se hallan más sujetas a perturbaciones y son menos enérgicas a medida que las primeras son más intensas y continuas.

Fenómeno es éste que sólo puede tener explicación racional y plausible en la hipótesis de que el alma racional, principio de las funciones intelectuales, lo sea también de las vegetativas u orgánicas, y fenómeno que es inexplicable, si éstas proceden de un principio vital distinto completamente del alma racional, como pretenden los vitalistas.

Como quiera que este fenómeno tiene lugar igualmente respecto de las funciones sensibles, bien podemos concluir que los fundamentos *a priori* y *a posteriori*, la razón y la experiencia, prueban de consuno que en el hombre el alma racional es principio suficiente, verdadero y único de todas las manifestaciones vitales que en el mismo existen o se revelan.

Objeciones

Obj. 1ª Las funciones u operaciones vitales que no están sujetas a la percepción experimental de la conciencia o sentido íntimo, no pueden proceder del mismo principio vital del cual proceden las funciones sometidas a la percepción de la conciencia; es así que la digestión, la circulación de la sangre y otras funciones vegetativas u orgánicas del hombre no están sujetas a la percepción de la conciencia: luego no pueden proceder del alma racional, principio vital de las que están sometidas al testimonio de la conciencia.

Resp. 1º Este argumento, que constituye el aquiles de los vitalistas, está muy lejos de tener la fuerza y valor filosófico que éstos le conceden. Por de pronto, muchos de los que presentan esta objeción contra el animismo humano, pretenden que en el hombre existe un alma sensitiva distinta de la racional, y principio de las funciones orgánicas a la vez que de las sensibles. Lo cual vale tanto como confesar que una misma cosa o alma, puede ser a la vez principio de funciones vitales conscientes e inconscientes.

2º Empero, haciendo caso omiso de todo esto, así como de otras consideraciones análogas, vamos a probar que esta objeción fundamental del vitalismo no tiene la importancia científica que algunos le conceden, y que su fuerza es más aparente que real, reproduciendo al efecto las reflexiones que en los «*Estudios sobre la Filosofía de santo Tomás*» expusimos, al contestar a este mismo argumento.

En primer lugar, decíamos allí, es bastante probable que muchas de esas funciones orgánicas, o mejor dicho, de la vida vegetativa, que son consideradas comúnmente como extrañas absolutamente a la conciencia, no lo son tanto como se cree, porque, si bien no tenemos conciencia actual de las mismas, no es imposible que esto proceda de que, al ejecutarlas, obramos en fuerza de la costumbre y hábito adquirido, pero no porque no hayan estado acompañadas de conciencia, al menos imperfecta y confusa, en su existencia anterior y en su desarrollo primitivo. En todo caso y aun cuando fueran

enteramente extrañas a la conciencia, siempre será irracional y no muy lógico deducir o inferir de este solo hecho su independencia absoluta del alma racional. La observación concienzuda de los fenómenos y movimientos de la vida, nos revelará que el dominio de nuestra alma sobre los fenómenos vitales, abarca un círculo más extenso de lo que se piensa ordinariamente, cuando no se ha reflexionado mucho sobre estas materias, y que su influencia se extiende a no pocos de aquellos movimientos que se apellidan instintivos, y que sólo una filosofía superficial puede considerar como independientes completamente del alma humana.

La manifestación y como reproducción sensible de las pasiones en el cuerpo, es uno de los fenómenos que se apellidan necesarios e instintivos; y sin embargo, reflexionando seriamente sobre ellos, no será difícil reconocer que estos movimientos tienen una dependencia incontestable y muy marcada del alma. El terror, la alegría repentina, la envidia y otras pasiones, se manifiestan instantáneamente en el cuerpo por medio de movimientos más o menos perceptibles: empero estas mutaciones corporales que apellidamos instintivas, no son tan independientes de la voluntad y conciencia de nuestra alma como se cree. ¿Quién no ha encontrado en la sociedad hombres que saben dominar estas manifestaciones exteriores, y en los cuales la fuerza de la voluntad, en combinación con el hábito adquirido, llega a ser bastante poderosa para modificar profundamente estas tendencias instintivas, disimulando completamente, en ocasiones, sus pasiones interiores, y hasta determinando por parte del cuerpo movimientos contrarios a la pasión interna? La facilidad y perfección con que ciertos actores producen, suspenden y modifican estas manifestaciones externas de las pasiones, es una prueba más del dominio e influencia que el alma ejerce sobre muchos de los movimientos que se denominan necesarios e instintivos.

Meditando, pues, sobre la multiplicidad y complicaciones de los fenómenos de la vida; analizando con cuidado sus cambios y relaciones, no será difícil persuadirse que la energía y actividad del alma llega por caminos poco conocidos hasta los menores movimientos de la vida que los vitalistas llaman orgánica, y que su influencia traspasa los límites que la escuela vitalista pretende señalarle. En todo caso, es muy poco conforme a la razón y al análisis concienzudo de los fenómenos experimentales, negar toda influencia de la actividad de nuestra alma sobre las operaciones instintivas y las funciones de la vida vegetativa, por el solo hecho de no estar acompañadas muchas veces de conciencia actual y explícita [5] . Y esta afirmación adquiere en cierto modo

[5] Cuanto más se reflexiona sobre la naturaleza del hábito en sus relaciones con la conciencia, se hace más probable la posibilidad de que existan fenómenos vitales procedentes del alma racional, por más que no vayan acompañados de conciencia explícita y actual. «*Nadie ignora, escribíamos a este propósito en los citados Estudios, la fuerza poderosa del hábito*

y la costumbre para fortificar, contrariar, disminuir y modificar en diferentes sentidos las inclinaciones o necesidades inherentes a nuestra naturaleza. No sin razón se ha dicho que el hábito constituye una segunda naturaleza; porque, en efecto, la repetición de actos llevada hasta cierto grado, determina en nosotros una disposición enérgica, hasta el punto de repetir y poner acciones análogas, sin que vayan acompañadas del sentimiento íntimo de su existencia, sin que poseamos conciencia de ellas. Así como caminamos muchas veces sin pensar que caminamos, así también ejercitamos otros muchos movimientos y también acciones sujetas y capaces en sí mismas de moralidad, sin conciencia explícita de las mismas, en fuerza del hábito precedente y de la costumbre adquirida. La energía de la conciencia y la viveza del sentimiento de la acción, suelen estar por lo general en relación con el esfuerzo del alma. De aquí la lucha y los esfuerzos supremos que nos vemos precisados a hacer para suspender e impedir los movimientos de una pasión cualquiera, cuando, en virtud de la costumbre precedente, hemos adquirido una propensión enérgica a la repetición de actos determinados. Por el contrario, si en vez de contrariar estos movimientos por medio de la reflexión y libertad, el hombre continúa repitiendo los actos a que le arrastra la pasión, vigorizada ya por el hábito, éste se fortifica poco a poco, y la disposición a la repetición de actos análogos se sobrepone insensiblemente a la voluntad y a la reflexión. Y lo que debe notarse especialmente, es que la viveza del sentimiento interno de estos movimientos se debilita a proporción que más se arraiga en nosotros el hábito que influye en su existencia. Los primeros desarrollos de la pasión van acompañados, por lo regular, de conciencia bastante enérgica: con el tiempo y cuanto más se repiten los actos, se debilita gradualmente esta energía de la conciencia, hasta llegar a extinguirse completamente en algunos casos. Puede decirse que la ley general que se observa en este fenómeno, es que la viveza de la conciencia y la existencia del sentimiento de la acción, está en razón inversa de la fuerza del hábito. Apliquemos ahora este análisis y las leyes que se acaban de indicar, a aquellos fenómenos de la vida orgánica o vegetativa que parecen más independientes de la conciencia y que la escuela vitalista considera como extraños enteramente a la actividad de nuestra alma, las funciones de la nutrición, digestión, &c. Por una parte, estos actos, que participan de las condiciones de los hechos instintivos, pueden considerarse también como hechos de hábito, toda vez que semejantes funciones llevan consigo una repetición de actos, no sólo igual, sino muy superior a la que se encuentra en el ejercicio de aquellas facultades que se hallan sometidas a la conciencia de una manera directa y sensible. Por otro lado, estos movimientos son el efecto y la expresión de inclinaciones y necesidades inherentes a nuestra naturaleza, que pueden calificarse de primitivas y esenciales. Es evidente que cuanto mayor es la inclinación o necesidad fundamental sobre la cual ejerce su influencia el hábito, bastará menor desarrollo de éste y menor repetición de actos para debilitar y oscurecer el sentimiento interno que los acompaña en su origen. Pero hay más aún: a diferencia de las funciones de las facultades intelectuales y morales, en que la repetición de actos no comienza hasta que la naturaleza y la personalidad han adquirido cierto y determinado desarrollo, lo cual no se verifica sino después del transcurso de algunos años, y en las que la repetición de los mismos actos sólo tiene lugar a intervalos más o menos largos, las funciones vitales del primer género comienzan con la existencia misma del hombre; y lo que sobre todo no debe perderse de vista, es que la repetición de sus actos se verifica cada hora, cada minuto, cada instante. Nada extraño sería, por lo tanto, que cuando el hombre llega a adquirir la conciencia explícita de sus acciones y a darse cuenta de su personalidad, la actividad del alma, ejerciendo continuamente y sin cesar por espacio de algunos años funciones que se refieren a necesidades fundamentales, primitivas y esenciales de la naturaleza, hubiera producido en virtud de estas condiciones una disposición tan enérgica

carácter de certeza moral, si se tiene en cuenta que los fenómenos mismos de la vida intelectual echan por tierra la base fundamental de la objeción vitalista, que consiste en suponer que la conciencia es el *criterium* general para determinar el círculo que abarca la actividad del alma racional; porque la verdad, es que hay fenómenos pertenecientes indudablemente a la vida intelectual, y que, sin embargo, no van acompañados de conciencia actual y explícita.

En efecto: a poco que se reflexione sobre los fenómenos de la vida puramente intelectual y las condiciones especiales de los mismos, no nos será muy difícil persuadirnos que existen en nosotros manifestaciones de la actividad intelectual de que no tenemos conciencia; y que en todo caso, la conciencia que poseemos respecto de algunos fenómenos de la vida intelectual es tan difícil e imperfecta, que estos fenómenos deberían ser colocados en la misma línea en que los partidarios del vitalismo colocan los fenómenos de la vida orgánica o vegetativa, que suponen independientes del alma racional. Prescindiendo de la opinión, no del todo infundada, de los que atribuyen al alma una actividad o acción permanente, de la cual ciertamente no tenemos conciencia, ¿quién se atreverá a afirmar que posee la conciencia de la multiplicidad de actos, tanto de parte del entendimiento como de la voluntad, que los metafísicos señalan para la deliberación? Bien puede decirse que sucede con estas manifestaciones de la actividad intelectual una cosa análoga a la que dejamos indicada con respecto a no pocas funciones de la vida orgánica: estos actos existen y constituyen ciertamente nuestra deliberación, pero el hábito y la frecuencia por una parte, y por otra la sucesión rápida e instantánea de los mismos, son causa de que los confundamos en una conciencia común y general, por decirlo así, y sólo por un esfuerzo poderoso de reflexión y en circunstancias dadas, podemos llegar a poseer una conciencia más o menos clara y explícita de los mismos.

Entremos en otro orden de fenómenos intelectuales, y en la variedad misma de sistemas y contrariedad de opiniones en orden a la existencia y naturaleza de los mismos, hallaremos una prueba más, de que no todos los actos y modos de manifestación de nuestra actividad intelectual, se hallan bajo el dominio de la conciencia. Mientras unos dicen que las sensaciones proceden del alma y son funciones reales de la misma, otros pretenden que sólo Dios es la verdadera causa de la sensación. La escuela escocesa afirma que no existen en nosotros ideas intelectuales, al paso que la mayoría de los filósofos reconocen la existencia de las mismas. Entre los partidarios de éstas, unos dicen

---

a la repetición de actos análogos por parte de los órganos que sirven a estas funciones, que aquella ya no se halle en estado de darse cuenta de su propia actividad relativamente a esa clase de funciones vitales».

que son distintas del acto intelectual: otros afirman que se identifican con la acción del entendimiento. Luego es preciso reconocer que no todos los efectos reales, ni todos los modos de acción de la vida intelectual se hallan sujetos al testimonio de la conciencia; pues sólo así es posible concebir tanta diversidad de opiniones en esta materia. La conciencia nos revela aquí que existen en nosotros estos o aquellos fenómenos intelectuales; pero no nos revela el cómo de los mismos. El círculo, pues, de la acción es más extenso que el círculo de la conciencia en la vida intelectual.

Pero hay más aún: no es sólo el modo de la acción, es la acción misma y el fenómeno intelectual lo que se escapa más de una vez a la percepción de la conciencia. Esta nos revela que existen dentro de nosotros sensaciones y conocimientos intelectuales; que recibimos impresiones determinadas de los objetos exteriores; que pensamos sobre este o aquel objeto. Empero esa misma conciencia nada nos dice acerca de la naturaleza íntima de estos fenómenos: nada nos dice sobre los caminos impenetrables por donde se verifica el tránsito del orden sensible al orden puramente inteligible: nada nos dice sobre la existencia y condiciones de las primeras manifestaciones de la vida intelectual. ¿Quién puede gloriarse de tener conciencia de los primeros actos del entendimiento y de la voluntad? ¿Hay alguno que se atreva a señalarnos y explicarnos el primer movimiento y como el despertar inicial de su inteligencia?

Luego es incontestable que ni todos los modos de acción, ni siquiera todos los actos y fenómenos de la vida intelectual, caen bajo el dominio directo, explícito y sensible de la conciencia. Luego, o el argumento de los vitalistas no concluye nada, o será preciso admitir también dos principios inteligentes en el hombre.

Obj. 2ª Siendo el alma racional una sustancia espiritual y simple, no se concibe que pueda ser principio de funciones tan diversas como son las orgánicas y las puramente intelectuales, y sobre todo no se concibe que de ella puedan proceder operaciones o funciones tan materiales y groseras como las vegetativas u orgánicas.

Resp. La solución de este argumento puede presentar serias dificultades para los que afirman o suponen que las potencias o facultades del alma se identifican con ésta, pero no para los que opinan, con santo Tomás, que entre ésta y aquéllas existe una distinción real. Porque, una vez admitida esta opinión, y teniendo a la vez en cuenta que las facultades sensibles y vegetativas son orgánicas, a diferencia de las intelectuales que son inorgánicas, se concibe sin gran dificultad, que las funciones orgánicas, las sensibles y las intelectuales, procedan originariamente del alma racional unida sustancialmente con el cuerpo, como de su principio general y único, pero remoto. En esta teoría, el alma es una actividad vital esencial: las facultades vegetativas,

sensitivas e intelectuales, son derivaciones parciales de esta actividad fundamental, o, como decían los escolásticos, de este *actus primus*: las funciones o actos vitales proceden de las facultades, como de su principio inmediato o próximo: el principio primero y sustancial de estas funciones es uno e idéntico; el principio secundario, accidental y próximo, es múltiple y diferente, en relación con la diversidad de funciones. Estas facultades, origen inmediato de las operaciones, aunque inherentes al alma, sin la cual no pueden existir, no se identifican con su sustancia o esencia, como no se identifica con el cuerpo el movimiento, por más que no pueda existir sin el cuerpo. El alma es una fuerza vital primitiva, como decía Leibnitz. «*La facultad no es más que un atributo, un modo de esta fuerza primitiva, una fuerza derivativa, una cualidad distinta del alma*», añadía este gran filósofo.

15.2. El alma racional, forma sustancial del hombre.

Observaciones.

1ª Desde la más remota antigüedad los filósofos andan divididos acerca del modo con que el alma racional se halla unida al cuerpo. Son muchos los que adoptan de una manera explícita o implícita la antigua teoría de Platón, suponiendo que el alma se une al cuerpo humano como el motor al móvil, como el piloto a la nave que dirige, como el artífice al instrumento por medio del cual obra. Todos los que al hablar del alma humana le atribuyen la denominación de yo, diciendo, por ejemplo, «el yo es una sustancia simple», «el yo es indivisible e inmortal», &c., o siguen la teoría platónica sobre la unión del alma con el cuerpo, o hablan con notable impropiedad filosófica; porque si esta unión es más íntima y perfecta que lo que permite la teoría de Platón, semejantes locuciones son completamente inexactas, puesto que el yo no es el alma sola, sino el compuesto o persona resultante del alma y del cuerpo unidos; doctrina que por otro lado tiene en su apoyo el sentido o consentimiento general de los hombres.

2ª Otros filósofos han opinado, por el contrario, que entre el alma racional y el cuerpo existe una unión más perfecta y superior a la que permite la teoría platónica con sus varias gradaciones, o sea una verdadera unión sustancial; lo cual vale tanto como decir que el alma y el cuerpo se unen como dos sustancias parciales e incompletas, destinadas por su misma naturaleza a completarse recíprocamente, constituyendo una sustancia completa, como naturaleza o esencia específica y como persona. Todo eso lo significaban con más concisión

los escolásticos, diciendo que el alma racional es forma sustancial del hombre; lo cual equivale a decir que el alma se une al cuerpo como el acto a la potencia, como la determinación esencial a la cosa determinable, como la actividad vital y organizante a la materia inerte e inorgánica, para constituir de esta manera una naturaleza sustancial, una persona, un hombre, en fin. En este sentido debe entenderse la siguiente

Tesis: El alma racional es la forma sustancial del hombre, y por consiguiente se halla unida al cuerpo con unión sustancial.

Para convencerse de la verdad de esta proposición, basta tener presente que se verifican aquí todas las condiciones arriba indicadas para la unión sustancial.

a) Porque el sentido común, de acuerdo con la razón, nos dice que el hombre no es, ni el cuerpo solo, ni el alma sola, sino el compuesto de los dos. Nos dice igualmente que el hombre es una naturaleza o una especie completa, como lo es un animal, o una planta, y que Pedro, individuo compuesto de cuerpo y de alma racional, es lo que llamamos una persona humana y lo que constituye el yo humano; nos dice, en fin, que la denominación de yo se aplica al alma sola impropiamente, tomando la parte principal por el todo. Luego la unión entre el alma racional y el cuerpo es y debe llamarse sustancial, en cuanto produce o lleva consigo unidad sustancial de naturaleza y persona.

b) El alma y el cuerpo son sustancias incompletas cada una de por sí, y se perfeccionan y completan recíprocamente. Acabamos de ver, que ni el cuerpo solo, ni el alma sola constituyen el hombre, que es la sustancia completa o específica. Por otra parte, el cuerpo recibe su organización propia y es cuerpo humano, en virtud de la información actual del alma racional; y por su lado, el alma no puede desarrollar, perfeccionar, ni siquiera ejercer todas las funciones de que es capaz, sin la cooperación del cuerpo, del cual depende evidentemente en las funciones u operaciones sensibles y vegetativas u orgánicas, y hasta en las puramente intelectuales, puesto que no se realizan sino a condición de ser determinadas y recibir la materia u objeto de la sensibilidad. Luego ni el cuerpo, ni el alma se poseen a sí mismos completamente *quoad esse et operationem.* Luego el uno y la otra son sustancias esencialmente incompletas que se completan recíprocamente por medio de su unión. Luego esta unión es una unión verdaderamente sustancial, o lo que es lo mismo, es unión informativa, según que el alma y porque el alma es forma sustancial del hombre.

2ª Otra prueba no menos convincente de la verdad de la tesis la hallaremos en que el alma racional reúne las dos condiciones fundamentales y características de la forma sustancial. Estas condiciones son, como queda

indicado: 1ª que la cosa que se dice informada por ella, reciba su ser propio o su determinación específica de la misma, como de su principio interno inmediato; porque no se trata aquí de los principios externos o eficientes de la cosa, sino de los constitutivos o formales; 2ª que lo que se llama forma sustancial, sea una sustancia incompleta, de manera que no pueda existir en sí misma y por sí misma en razón de naturaleza y de supuesto o individuo completo, sino que tenga aptitud para comunicarse a otra sustancia parcial, y al mismo tiempo necesidad de verificarlo para constituir un ser perfecto *quoad esse et operari.*

Que la primera condición conviene al alma racional con respecto al hombre, no puede ponerse en duda, toda vez que el cuerpo humano y el hombre reciben el ser y la determinación específica y esencial de tales por razón de la misma; de manera que puede decirse que el cuerpo humano es humano, y que el hombre es ésta determinada especie de sustancia y no otra, por razón y en fuerza del alma racional que los constituye tales, siendo, como es, la razón suficiente formal e interna porque el hombre es hombre o una sustancia distinta de todas las demás, y su cuerpo es humano.

No es menos incontestable que le conviene igualmente la segunda condición; porque el alma racional, no obstante la facultad que tiene de existir por sí sola después de separada del cuerpo, en este estado de separación no constituye una naturaleza completa, o sea la naturaleza humana, para lo cual necesita unirse con el cuerpo; y sobre todo, en este estado de separación, además de ser comunicable al cuerpo, lo cual basta para quitarle la subsistencia y personalidad perfecta, no se posee a sí misma completamente; puesto que no puede presentar, ni menos desenvolver todas las manifestaciones posibles de su actividad, no pudiendo ejercer las funciones de la vida animal y sensible. Luego el alma racional por sí sola y de sí misma, es una sustancia esencialmente incompleta, y como tal, ordenada naturalmente a unirse con otra sustancialmente, para constituir con ella una sustancia completa.

Pondremos término a estas pruebas con las siguientes reflexiones, que las resumen en parte, a la vez que las desenvuelven y aclaran.

1ª Para nosotros, que no vemos las esencias íntimas de las cosas en sí mismas, el medio más racional y legítimo para llegar al conocimiento de la verdad respecto de la naturaleza del hombre y de sus atributos, es la observación de los fenómenos psicológicos revelados en el sentido íntimo, siendo una verdad filosófica de sentido común, que la naturaleza de una cosa y las condiciones esenciales de su ser se hallan en necesaria relación con sus operaciones; porque, como dice santo Tomás, *operari sequitur esse, et juxta modum operandi est modus essendi.* Ahora bien: si la idea ontológica de la personalidad completa exige que la sustancia a quien se atribuye la subsistencia perfecta se posea a sí misma *quoad esse et operari*, es decir, que

pueda existir y producir sus operaciones por sí misma, sin necesidad de comunicarse a otra sustancia, es a todas luces evidente que el alma racional no constituye por sí sola la personalidad completa del hombre. En éste, además de las operaciones y funciones puramente intelectuales e inmateriales, existen otras de un orden inferior, cuales son las de sensibilidad, las cuales no pertenecen exclusivamente al alma, como las primeras, sino que dependen de órganos materiales con cuya cooperación se verifican: luego, o es preciso negar la unidad personal del yo humano, admitiendo en el hombre dos personas, una de las cuales sea el principio y el sujeto propio de las operaciones puramente intelectuales y espirituales, y la otra de los fenómenos de la sensibilidad, o es preciso admitir que el cuerpo entra como elemento sustancial de la personalidad humana.

2ª Aun cuando por medio de supremos esfuerzos del raciocinio o de cavilaciones más o menos sutiles, se pretendiera eludir la fuerza de la precedente demostración, bajo el pretexto de que las funciones de la sensibilidad proceden y residen en sola el alma, siempre quedaría en pie la dificultad con respecto a las funciones de la vida vegetativa u orgánica, las cuales radican también en el alma, según se ha probado en el artículo anterior. Añádase a esto, que la hipótesis de que las funciones apellidadas orgánicas proceden de un principio vital distinto del alma, lleva consigo el grave inconveniente de dividir al hombre en dos sustancias vivientes, resultando de aquí que el hombre no podrá apellidarse un viviente, ni un ser vivo, sino dos sustancias o seres vivientes. Por otra parte, admitida esta hipótesis, no es fácil señalar la razón suficiente porqué al separarse el alma racional con sus facultades intelectuales y sensibles, el cuerpo queda privado también de toda función vital u orgánica. Ciertamente que si el principio vital de los fenómenos de la vida vegetativa es enteramente distinto del principio viviente, del cual proceden las funciones de la sensibilidad y del orden intelectual, como se supone en la hipótesis indicada, los primeros podrán permanecer y manifestarse en el cuerpo humano después de la separación del alma racional.

3ª Finalmente, por grandes que sean las dificultades que presenta y presentará siempre el problema sobre la naturaleza de la unión entre el alma racional y el cuerpo, problema que es, sin disputa, uno de los más difíciles e importantes de la psicología, siempre será una verdad que la solución que dejamos consignada es preferible a la solución de la escuela platónica, o sea a la de todos los psicólogos antiguos o modernos, que coincidiendo en el fondo con esa teoría de Platón, reducen en realidad la unión del alma con el cuerpo a una unión accidental, incompleta e imperfecta, a la unión del motor al móvil, del agente principal al instrumento. Porque la verdad es que, según observa oportunamente santo Tomás, la unidad de naturaleza y la unidad personal del yo humano, desaparecen inevitablemente desde el momento que

se supone verdadera semejante hipótesis.

El agente principal y su instrumento son dos sustancias, son dos naturalezas, son dos seres distintos entre sí, completos e independientes, de cuya unión jamás resulta ni puede resultar un solo supuesto, un solo individuo, una sola persona. El artífice que mueve o se sirve del martillo, el vapor que comunica el movimiento al buque, el fuego que calienta y agita el agua, sólo se unen accidentalmente, sólo se unen de una manera imperfecta y no sustancial e íntima, y por eso es que de su unión no resulta una sustancia, una naturaleza, un individuo, ni menos una persona. Luego si el alma racional sólo se une al cuerpo de alguno de los modos indicados, nos veremos precisados a admitir que el cuerpo es un supuesto o individuo completo, y el alma, a su vez, otro individuo, o sea una persona completa. Luego cuando decimos que Pedro raciocina, quiere y siente, la palabra Pedro sólo significa el alma racional, y no el individuo compuesto de alma y cuerpo; y, sin embargo, a éste es a quien conviene la denominación de Pedro en el lenguaje y sentido común de los hombres. Además, si este nombre sólo significa la personalidad del alma racional, cuando queramos hablar de las operaciones o fenómenos propios del otro supuesto, será preciso inventar otro nombre, aplicable y correspondiente al cuerpo solo del hombre, puesto que las operaciones de un supuesto completo no se pueden atribuir a otro.

Concluyamos, pues, que si se han de evitar estos y otros graves inconvenientes y absurdos a que conduce la teoría platoniana en sus gradaciones y variedades, tanto en el orden filosófico como en el teológico, es preciso reconocer que el alma racional se une al cuerpo como su forma sustancial. Lo cual no quiere decir otra cosa sino que el alma humana es una sustancia incompleta, incapaz por lo mismo de obrar completamente por sí sola, es decir, de ejercer y realizar independientemente de otra sustancia todas las operaciones o funciones vitales de que es capaz, todas las manifestaciones de su actividad: que no se posee a sí misma perfectamente *quoad esse et operari*, condición necesaria para la subsistencia completa: finalmente, que tiene aptitud y como una tendencia necesaria a unirse con el cuerpo, para llegar por medio de esta unión al complemento específico de la naturaleza o esencia, o la subsistencia o personalidad completa, al ejercicio y desarrollo completo de su actividad y fuerzas vitales.

Escolio

Antes de terminar este artículo, bueno será advertir que cuando decimos que el alma racional se une al cuerpo humano como forma sustancial, no debe entenderse que se une al cuerpo organizado de antemano, de suerte que el cuerpo humano, o sea con organización humana, exista como tal, antes de ser

animado y vivificado por el alma racional. Ésta, así como es causa y razón suficiente de la vivificación y animación del cuerpo, así también es causa de la organización humana y de todo lo que es actualidad o perfección en el hombre. La unión, pues, se verifica con la materia inmediatamente, materia prima, la cual recibe del alma racional, como de forma sustancial, todo lo que hay en ella de actual, todas sus determinaciones, todo lo que tiene en acto; porque así lo exige el concepto de forma sustancial, según se verá en la Cosmología. Excusado es añadir, que esta doctrina es absolutamente independiente de la hipótesis que se adopte acerca del origen de la animación del feto humano; porque, bien sea que ésta se verifique en su origen por el alma racional, bien sea que se verifique por medio de algún otro principio vital, siempre es necesario reconocer que cuando el alma racional entra en el cuerpo, entra como forma sustancial, es decir, como acto primero sustancial que actúa y determina esencialmente la materia; entra como principio vital único de todas las manifestaciones de la actividad humana.

15.3. El estado de unión o el comercio entre el alma y el cuerpo.

La unión del alma racional con el cuerpo lleva consigo y da origen a lo que los filósofos llaman comúnmente comercio del alma con el cuerpo, fenómeno cuya existencia y realidad se halla al alcance de todos; porque todos saben, experimentan y observan, que a ciertos y determinados actos o afecciones del alma, corresponden ciertos y determinados accidentes y movimientos en el cuerpo, y viceversa.

Fenómeno es éste incontestable y evidente en cuanto a su realidad, pero de difícil explicación en cuanto al modo y causas inmediatas de su realización; y digo causas inmediatas, porque no cabe duda que la mediata o primera es la unión del alma con el cuerpo. Esta dificultad ha dado origen a variedad de sistemas o teorías, entre las cuales son las principales las siguientes, que examinaremos con la posible brevedad.

A) Sistema de las causas ocasionales.

Fue excogitado, o al menos indicado este sistema por Descartes, desarrollado y completado por sus discípulos, y con particularidad por Mallebranche. Pretende éste

a) Que la voluntad de los espíritus, y por consiguiente la nuestra, no posee fuerza o poder alguno para mover un cuerpo, por pequeño que sea: de

donde infiere que entre la volición del hombre y el movimiento de su brazo no existe conexión alguna necesaria o natural.

b) Los actos de la voluntad, los pensamientos y las sensaciones, son meras ocasiones de los actos o movimientos del cuerpo, los cuales son producidos directa e inmediatamente por Dios, el cual también produce en nosotros los actos de la voluntad, del entendimiento y las sensaciones, con ocasión de ciertos y determinados movimientos del cuerpo.

c) Por consiguiente, ni el cuerpo influye activamente en el alma, ni ésta en aquél. «*Los que afirman*», escribe el oratoriano francés, «*que tenemos verdadera potencia para mover el brazo, deben confesar también que Dios puede comunicar a las almas la potencia de crear, de aniquilar, de hacer o producir todas las cosas posibles, en una palabra, que puede hacerlas omnipotentes.*»

La falsedad de semejante sistema se halla demostrada, por decirlo así: 1º en virtud de su misma exageración: porque exageración antifilosófica, peligrosa y contraria al sentido común es, sin duda, suponer que Dios no puede comunicar a las criaturas ninguna potencia o fuerza activa, o que este poder llevaría consigo el de comunicarles la facultad de crear, o sea la omnipotencia; 2º esta teoría conduce a la negación de la libertad humana, la cual es incompatible con la pasividad universal que Mallebranche supone en las criaturas; pues, según él, no sólo los cuerpos, sino las almas o espíritus más nobles «*no pueden ser verdaderas causas de ninguna cosa*», lo cual vale tanto como decir que las acciones que llamamos libres, no proceden de nuestra voluntad, como de su verdadera causa eficiente: y una vez admitido esto, ¿a qué queda reducida la libertad humana más que a un nombre sin sentido real y filosófico?

B) Sistema de la armonía preestablecida.

a) Según esta concepción de Leibnitz, el alma y el cuerpo son dos sustancias completamente extrañas la una a la otra bajo el punto de vista de la influencia activa recíproca. Unidas y armónicas por una especie de casualidad prevista de antemano por Dios, ni las operaciones y determinaciones del alma influyen en nada ni para nada en los movimientos y afecciones del cuerpo, ni las de éste en las funciones o afecciones del alma. Son dos relojes que marchan acordes, pero cuyos movimientos son independientes entre sí.

b) No contento con esto, el filósofo alemán enseña además, que el alma y el cuerpo son como dos autómatas formados por Dios de tal manera, que la serie de actos y movimientos que ejecutan, se hallan encadenados de tal suerte que los que anteceden contienen la razón suficiente, y son causa necesaria de los siguientes.

La teoría de Leibnitz es más insostenible y absurda que la de los cartesianos. En primer lugar, se halla en completa y abierta contradicción con

el sentido común del género humano, al cual jamás podrán persuadir, ni Leibnitz, ni todos los filósofos juntos, que entre el alma y el cuerpo no existe más relación ni mayor influencia, que la que existe entre dos relojes que marchan acordes accidentalmente, y en virtud de la uniformidad prevista por el artífice.

En segundo lugar, esta teoría es absolutamente incompatible con la libertad humana, toda vez que la determinación o volición B de la voluntad tiene una relación necesaria con la determinación o volición A, que la precede. En buena filosofía, y prescindiendo de cavilaciones, esto vale tanto como decir que el hombre no es dueño de poner o no poner tal acto, tal volición, tal pensamiento, o tal sensación. Esto sin contar que la experiencia misma rechaza semejante doctrina. El amor y el odio, el deleite y el dolor se suceden en nuestra alma con respecto al mismo objeto. Por otra parte, puede suceder que a la mediación o pensamiento sobre un problema abstracto de la filosofía o de la geometría, suceda inmediatamente la percepción del estruendo producido por un cañón, la sensación de ver a un amigo, de un dolor reumático, &c. ¿Puede admitirse seriamente que la especulación del problema contiene la razón suficiente y es la causa de las percepciones y sensaciones indicadas?

Añádase a esto, que en la teoría de Leibnitz, si es que tal sistema merece el nombre de teoría, será preciso admitir que cuando la mano de santo Tomás escribía la *Suma Teológica*, la de san Agustín la *Ciudad de Dios* y la de Virgilio la *Eneida*, la mano ejecutaba movimientos necesarios y puramente mecánicos, sin dependencia alguna real y efectiva del alma inteligente de sus autores. Esta sola consecuencia bastaría para condenar el sistema del filósofo alemán [6].

C) Sistema de un mediador plástico.

a) Prescindiendo de lo que algunos antiguos entendieron por mediador plástico, es lo cierto que algunos modernos han pretendido explicar la unión y comercio del alma racional con el cuerpo, por medio de un principio viviente que sirve de intermedio entre las dos sustancias.

b) Este principio o mediador plástico carece de conocimiento, al menos reflejo: el alma racional no tiene conciencia tampoco del mismo ni de sus funciones; pero esto no obsta para que sirva como de mensajero que trasmite al cuerpo las operaciones y afecciones del alma, y recíprocamente las del

[6] Y no se crea que estas son deducciones forzadas o aplicaciones violentas del sistema que combatimos. Óigase lo que escribe el mismo Leibnitz. «*L'ame de Virgile produirait l'Eneide, et la main ecrivait le meme poeme, sans que sa main obeit en aucune façon á l'intention de l'auteur; mais Dieu avait reglé de tout temps, que l'ame de Virgile ferat des vers, et qu'une main attaché au corps de Virgile, les mettrait par ecrit.*» Este solo pasaje basta para juzgar la armonía preestablecida como teoría filosófica.

cuerpo al alma.

Este sistema no merece una refutación seria. Basta tener presente: 1º que es completamente gratuito, inventado a placer, o mejor dicho, a imaginación, y sin fundamento alguno racional ni experimental, toda vez que se confiesa que no tenemos conciencia alguna de la existencia del mediador plástico; 2º destruye la unidad sustancial de naturaleza y de persona, resultante de la unión inmediata del alma con el cuerpo o materia, como forma sustancial; 3º es inútil para el fin de su invención o admisión, que no es otro que salvar la distancia que media entre el cuerpo como sustancia material, y el alma como sustancia espiritual; porque ese mediador, o es sustancia material, o es espiritual; en cualquiera de las dos hipótesis subsistirá la misma dificultad que se pretende explicar o eludir.

D) Sistema del influjo físico.

a) El influjo físico puede entenderse por acción y reacción, de manera que el alma y el cuerpo se conciban como dos agentes distintos, completos en sí mismos e independientes, que obren el uno sobre el otro a la manera que un hombre obra sobre otro. En este sentido es inadmisible, porque es incompatible con la unidad de naturaleza y de persona en el hombre, y supone la unión accidental entre los dos, en el sentido de la teoría de Platón, teoría que no puede sostenerse en buena filosofía, según dejamos demostrado.

b) Puede entenderse el influjo físico por concomitancia, y en este sentido y bien explicado o comprendido, es el sistema más racional y filosófico para dar razón del comercio del alma con el cuerpo durante el estado de unión. Para convencerse de ello, y formar idea más o menos exacta de la naturaleza y condiciones de este influjo físico, medítese sobre las reflexiones siguientes:

1ª Por el mero hecho de que el alma racional se une al cuerpo como su forma sustancial y como determinación esencial del hombre, resulta de los dos una naturaleza específica completa, o sea la naturaleza humana, y una persona completa.

2ª En donde hay una naturaleza hay un ser, y en donde hay un supuesto o persona hay un principio y un sujeto total y adecuado de las acciones, modificaciones y afecciones de aquel supuesto; toda vez que, según el axioma filosófico, las acciones son de los supuestos: *actiones sunt suppositorum.*

3ª Luego todas las acciones y modificaciones de este hombre, traen su origen o radican en su alma y cuerpo en cuanto unidos, o sea en cuanto constituyen una naturaleza y una persona; de donde se sigue que proceden de toda la naturaleza humana como de su principio radical y primitivo *quo*, y de la persona como de su principio *quod*: la naturaleza humana *est id quo homo operatur*; la persona est *id quod operatur.* De aquí se colige que, en rigor filosófico, las operaciones y modificaciones que se verifican en el hombre, no

pertenecen exclusivamente ni al alma sola ni al cuerpo solo, sino a los dos simultáneamente, según que, en virtud de su unión sustancial, constituyen una naturaleza y una persona.

4ª Sin embargo, teniendo en cuenta 1º que la unión entre el alma y el cuerpo no es una verdadera mixtión o mezcla, y que bajo este punto de vista la unión no impide que cada cual conserve en alguna manera las condiciones propias y peculiares de su naturaleza; 2º que aunque el hombre o persona humana es el principio completo y adecuado de las operaciones y modificaciones, algunas de estas le convienen *primo et principaliter* por razón del cuerpo, como el caminar, mover el brazo, hablar, &c.; otras, por el contrario, le convienen *primo et principaliter* por razón del alma, como las funciones de ver, imaginar, conocer, amar, &c., se comprende sin gran dificultad, que cuando el cuerpo ejerce alguno de los movimientos indicados, es afectada necesariamente por concomitancia del alma, por lo mismo que ésta y aquél constituyen un principio total y adecuado de esos movimientos, en virtud de la unidad de naturaleza y de persona que resulta de su unión. Lo mismo sucede proporcionalmente con las operaciones y afecciones que pertenecen primaria y principalmente al alma.

5ª El alma es el principio vital de todas y cada una de las facultades o fuerzas que en el hombre existen y obran, desde las más inferiores, como la locomotriz y la de nutrición, hasta las puramente intelectuales, como el entendimiento y la voluntad. Estas facultades, aunque distintas realmente entre sí, ya por razón de sus actos y objetos, ya también según que unas dependen de órganos materiales para obrar y otras no, todas convienen y se aúnan, por decirlo así, en la unidad de su primer principio, que es la sustancia del alma, y por este lado tienen cierto enlace natural e íntimo entre sí.

6ª Luego no es imposible, antes es muy natural que estas facultades enlazadas por parte de su común principio, refluyan recíprocamente las unas sobre las otras, de manera que las materiales y orgánicas determinen afecciones y modificaciones en el alma, y las inorgánicas en el cuerpo, ya sea inmediatamente, ya sea por el intermedio de otras facultades inferiores o más próximas a la materia. Añádase también, que los órganos en los cuales residen o mediante los cuales funcionan muchas de estas potencias, se hallan relacionados con uno o más centros comunes.

7ª Luego si queremos elevarnos sobre las representaciones imaginarias, y atender a la razón pura, debemos admitir que el comercio entre el alma y el cuerpo, cuya existencia la experiencia demuestra y revela, se verifica en virtud del influjo físico de concomitancia o de unidad de ser, y esto bajo dos puntos de vista principales: 1º porque las operaciones, modificaciones y afecciones del alma y del cuerpo, se hacen mutuas, recíprocas y necesariamente refluentes del uno a la otra y viceversa, por lo mismo que la unión entre

los dos es tan íntima, sustancial y esencial, que constituyen una naturaleza, una persona y consiguientemente un ser, principio total y adecuado de todas esas operaciones y modificaciones; 2º en cuanto que las potencias y fuerzas mediante las cuales se realizan o ejecutan esas operaciones y movimientos diversos, todas proceden o radican en un solo y mismo principio sustancial, que es el alma racional; y por consiguiente es natural que las unas refluyan sobre las otras, y que las funciones de las unas exciten y modifiquen en diferentes sentidos el ejercicio de las otras.

15.4. El alma racional en el estado de separación.

Apenas se encuentra en la filosofía moderna, sin excluir la cristiana, nada relativo al estado y condiciones naturales del alma humana después de separada del cuerpo. Esta omisión constituye, en nuestro juicio, una verdadera laguna en la psicología cristiana, que por nuestra parte vamos a llenar con la brevedad que exige el objeto de esta obra, indicando nuestra teoría sobre esta materia, condensada en las siguientes reflexiones:

1ª De la doctrina hasta aquí consignada y desenvuelta, se infiere que el alma racional, por una parte, tiene razón de forma sustancial y consiguientemente de parte esencial de la naturaleza humana, y por otra, es en sí misma una sustancia simple, espiritual y capaz de existir separada del cuerpo. De aquí se colige que el alma humana puede y debe ser colocada en los confines del mundo corpóreo y del mundo espiritual, como una sustancia que enlaza estos dos mundos, como un ser que por un lado tiene afinidad y se aproxima al orden material, y por otro se aproxima a los ángeles, como espíritus puros y subsistentes.

2ª Esta doble relación de nuestra alma da origen naturalmente a ciertos predicados y atributos que le convienen en relación con esa especie de doble naturaleza que en sí encierra.

Bajo el primer punto de vista, o sea como forma sustancial del cuerpo, le conviene tener orden e inclinación natural al cuerpo con el cual constituye la naturaleza humana y una personalidad completa; porque toda parte esencial envuelve orden esencial e inclinación natural y espontánea, a la cosa o naturaleza de la cual es parte. Bajo el segundo punto de vista, o sea en cuanto es una sustancia simple y espiritual, le conviene la facultad o poder de existir y obrar sin el cuerpo.

3ª Aunque el estado de separación no repugna al alma racional, conside-

rada ésta precisamente en cuanto es una sustancia espiritual e inteligente, esto no impide que el estado de unión con el cuerpo le sea más propio y connatural, hablando absolutamente y *per se*; porque toda parte se ordena naturalmente al todo, y se perfecciona en él y por él; y es incontestable que el alma se ordena al hombre como una parte esencial al hombre. Luego siendo el estado natural de la parte, en cuanto parte, existir en el todo, es preciso admitir que, absolutamente hablando y en rigor filosófico, el estado de unión con el cuerpo es más natural al alma que el estado de separación. Por eso decían con razón los escolásticos, que el estado de unión es natural al alma, y el estado de separación preternatural [7].

4ª Toda operación es una actualidad o perfección, y por consiguiente presupone la actualidad o perfección del ser que obra; porque primero es ser que obrar, y la operación que viene a ser como una difusión accidental y secundaria del ser que obra, tiene una proporción o relación necesaria con la naturaleza propia y condiciones de ser de la cosa que obra. De aquí se colige que el modo de obrar o de funcionar de una cosa, debe necesariamente estar en relación y proporción con el modo de ser de la misma. Luego siendo el modo de ser del alma unida al cuerpo, diferente del modo de ser cuando está separada, también es preciso que el modo de obrar sea diferente en uno y otro estado. Este principio, cuya verdad y solidez científica no cabe poner en duda en buena filosofía, conduce lógicamente a las siguientes deducciones y aplicaciones:

a) Durante el estado de unión y a causa de este estado, la actividad intelectual del alma se convierte y dirige a los objetos materiales y sensibles representados por la imaginación y los demás sentidos; porque, según la palabra profundamente filosófica de santo Tomás, «*anima humana corpori unita, aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum*»: en fuerza de la unión, dirige su mirada a las cosas corpóreas u objetos sensibles. Por el contrario, en el estado de separación convierte y dirige su actividad intelectual hacia los objetos superiores, o sea a las cosas espirituales. En otros términos: en el estado de unión, la actividad intelectual se dirige primero y se

[7] Esta doctrina se halla en completo acuerdo con el siguiente pasaje del cardenal Cayetano, filósofo y pensador profundo. «*Anima intellectiva, quia est suprema forma in materia existium, secundum sui supremum participat aliquid de natura substantiarum separatarum*» (los ángeles apellidados generalmente por los escolásticos, sustancias separadas), «*et secundum seipsam absolute, aliquid aliud sibi vendicat. Secundum enim propriam naturam ut sic, vendicat sibi esse corpore, et intelligere per conversionem ad phantasmata, quoniam est essentialiter pars: secundum vero quod participat substantias separatas*» (en cuanto tiene cierta afinidad y semejanza con los ángeles), «*habet quod sit etiam extra corpus, ut illae sunt, et intelligat per conversionem ad intelligibilia simpliciter, ut illae intelligunt; et sic ille modus est simpliciter naturalis animae, hic vero praeternaturalis*». Comment. in Sum. Theol. D. Th., 1ª p., cuest. 89, art. I.

ejerce con más frecuencia sobre las cosas u objetos que constituyen el mundo corpóreo, y secundariamente o mediante éstas, se dirige y se aplica a los objetos y seres del mundo espiritual e inteligible. En el estado de separación, la dirección y ejercicio de la actividad se verifica en orden inverso, dirigiéndose primero como a su objeto propio y connatural a Dios, los ángeles y las almas racionales, seres que constituyen el mundo espiritual, y mediatamente o como a objeto secundario y menos propio de aquel estado, al mundo corpóreo y sensible.

b) Así es que en el estado de unión el alma no tiene intuición inmediata de sí misma o de su sustancia, y sí únicamente una intuición mediata e indirecta en sus actos, por medio de los cuales venimos en conocimiento de su naturaleza. Igualmente, en este estado de unión, tampoco tenemos intuición de Dios, ni de los ángeles, sino que los conocemos por raciocinios fundados en comparaciones, analogías, relaciones y remoción de imperfecciones. En el estado de separación, 1º el alma alcanza un conocimiento de Dios, ya que no intuitivo e inmediato, porque esto excede a su capacidad y fuerzas naturales, pero mucho más perfecto y claro que el de esta vida, ya por medio de ideas infusas, ya por una especie de intuición indirecta basada sobre la intuición directa de la propia esencia; porque 2º en dicho estado, el alma se conoce a sí misma por intuición directa e inmediata de su sustancia, la cual, en virtud de la separación, adquiere la inteligibilidad inmediata o la presencia inteligible que no poseía en el estado de unión con el cuerpo; 3º finalmente, a las demás sustancias espirituales finitas, o sea los ángeles, las conoce por intuición indirecta o analogía; porque en su propia sustancia y esencia, ve la esencia de los ángeles con los cuales tiene especial semejanza o analogía de naturaleza: «*anima separata*», dice santo Tomás, «*intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas, non tamen ita perfecte sicut ipsae cognoscunt se invicem*». Es decir, que el alma separada del cuerpo: 1º poseerá acerca de los ángeles un conocimiento mucho más perfecto que el que puede alcanzar en la vida presente, porque los ángeles pertenecen al mundo espiritual o superior que constituye el objeto propio, específico y connatural de la inteligencia separada del cuerpo; 2º sin embargo, este conocimiento no será tan perfecto como el que compete a un ángel respecto de otro, en atención a que la inteligencia humana es inferior naturalmente a la de los ángeles; 3º el alma separada no conoce a los ángeles de una manera intuitiva e inmediata, como se conoce a sí misma, porque les falta la presencia íntima que el alma tiene respecto de sí misma.

c) Por lo que hace a los objetos de un orden inferior, y principalmente a los seres que constituyen el mundo corpóreo, el alma separada los conoce, ya por medio de las ideas adquiridas en esta vida y conservadas en el entendimiento, ya principalmente por medio de ideas infusas, análogas o semejantes a las que

Dios infunde a los ángeles. Mas como estas ideas infusas representan muchos objetos a la vez, y son demasiado universales, no están en relación o proporción con la fuerza intelectual del hombre, muy inferior a la de los ángeles, de donde resulta que el conocimiento que el alma alcanzaría por medio de solas estas ideas infusas, sería imperfecto o confuso, y consiguientemente menos adecuado a la capacidad o fuerza del alma humana.

d) De donde podemos inferir que el conocimiento, o mejor dicho, el modo de conocer del alma separada, si bien es más perfecto que el que posee en el estado de unión, considerado absolutamente o *secundum se*, abstracción hecha del sujeto en quien se halla, esto no quita que relativamente al alma racional sea menos perfecto, porque es desproporcionado a la fuerza intelectual de ésta, la cual no puede conocer con distinción y claridad los objetos si no son representados por medio de ideas particulares, reducidas, parciales y determinadas que representan pocas cosas a la vez.

e) Así pues como el estado de unión es natural al alma y el estado de separación más bien es preternatural, en el sentido que hemos explicado, así también se puede decir que el conocimiento por abstracción, *per abstractionem specierum a phantasmatibus*, es más natural al alma que el conocimiento por ideas infusas y *per conversionem ad superiora et intelligibilia*, que adquiere o posee en el estado de separación.

Toda la doctrina aquí consignada debe entenderse del alma considerada en el orden puramente natural, o sea atendidas las condiciones de su naturaleza y de sus potencias prescindiendo y haciendo entera abstracción de lo que a la misma conviene en virtud de su elevación al orden sobrenatural y de las condiciones anejas a este orden por la voluntad y poder de Dios.

Capítulo 16

Origen del alma racional

16.1. Teorías principales sobre el origen del alma.

Sabido es que Platón y Orígenes enseñaron que las almas humanas existieron todas desde el principio del mundo, y que su unión con el cuerpo humano era una especie de castigo debido a culpas cometidas en su existencia anterior. Esta opinión, renovada en el fondo por los espiritistas de nuestros días, sobre ser una teoría completamente gratuita, se halla en contradicción con la experiencia interna y la observación psicológica, que ningún indicio racional suministran de semejante preexistencia del alma. Añádese a esto, que esta hipótesis es incompatible con la unidad sustancial de naturaleza y de persona en el hombre, y por otra parte destruye la naturalidad o espontaneidad de la unión entre el alma y el cuerpo; porque es claro que si el alma existe y se posee a sí misma completamente antes de unirse al cuerpo, y si esta unión tiene razón de castigo, semejante unión lejos de ser natural al alma, más bien debe apellidarse violenta.

Rechazada esta teoría, y dejando a un lado aquellas cuya falsedad se presenta aún más de bulto [1] , es preciso admitir en buena filosofía que la producción de cada alma racional se subordina a la producción del hombre que por ella es informado, constituido y animado, y consiguientemente que comienza a existir con el hombre y en el hombre por ella vivificado.

Sin embargo, esta afirmación fundamental y constante de la filosofía cristiana, acorde, sin duda, con la razón, la ciencia y el sentido común, no ha

[1]Tales son, por ejemplo, la teoría panteísta que hace del alma una parte de la sustancia divina, y la teoría de algunos gentiles para los cuales el alma del hombre era una parte o derivación del alma universal del mundo.

impedido la diversidad de sistemas o teorías en cuanto al modo con que se verifica la producción del alma racional, existiendo tres sistemas principales acerca de este punto concreto o particular, a saber:

a) El traducianismo, sistema semimaterialista que pretende explicar la producción del alma racional, considerándola como un efecto o desarrollo germinal del alma y del cuerpo de los padres, a la manera que la planta o el animal son producidos mediante la acción simultánea y compleja del cuerpo y de la forma o alma que constituyen la planta o animal de quienes proceden.

b) El generacionismo pretende que el alma racional del hijo es producida o engendrada por el alma del padre, a la manera que una candela se enciende en otra candela sin disminuir la luz de ésta. Puede decirse que este sistema sólo se distingue del anterior en que excluye el influjo del cuerpo [2].

c) El creacionismo, sistema o teoría que, según indica el nombre enseña que el alma racional es producida inmediatamente por Dios por medio de la creación *ex nihilo*, en el instante en que el cuerpo se halla con las disposiciones y organización convenientes para la unión. Cuál sea este instante, no es fácil determinarlo; pero sea de esto lo que quiera, es indudable que esta teoría, sobre ser la más conforme con la doctrina católica y de los PP. de la Iglesia [3] , es también la más racional y lógica.

---

[2]Algunos filósofos modernos, aun de los que pasan por católicos, y entre ellos Kleé, Oischinger y Froschlammer, han resucitado la teoría generacionista, esforzándose a la vez en presentarla, no sólo como racional y filosófica, sino conforme con la tradición de los PP. de la Iglesia y con la doctrina católica. Por lo que hace al traducianismo, no sabemos que haya sido enseñado por los PP. o escritores eclesiásticos de nota, si se exceptúa Tertuliano, que por lo menos parece favorable y hasta partidario de esta teoría, a juzgar por varios pasajes de sus obras. «*Hominis anima*», dice uno de estos, «*velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta, genitalibus faeminae foveis commendata, cum omni sua paratura pullulabit, tam intellectu, quam et sensu*». De Anima, cap. XXVII.

[3]«*La majorité des Peres de l'Eglise*», escribe Worter, «*parte dans le même sens en faveur du creatinisme. Quant à ce qui est des decisions dogmatiques, l'Eglise ne s'est precisement prononcée nulle part pour le creatinisme; mais bien des decisions qui ont indirectement rapport á cette doctrine, peuvent s'interpreter en sa faveur.*» Conviene igualmente no perder de vista, a fin de no incurrir en exageraciones, que algunos PP. de la Iglesia, y entre ellos el mismo san Agustín, abrigaron dudas, y dudas serias y perseverantes acerca del origen del alma humana. Véase cómo se expresa el último, al examinar las varias opiniones de los filósofos gentiles y cristianos sobre la cuestión: «*Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrumne de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes, vel mittantur divinitus vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit.*» De lib. Arb., cap. XXI. Y es digno de notarse que no había depuesto aún estas dudas en el último período de su existencia, según se desprende del siguiente pasaje escrito en los últimos años de su vida: «*Quod attinet ad ejus*» (del alma humna) «*originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, cum factus est homo in animam vivam; an similiter ita fiant singulis singuli; nec tunc sciebam, nec adhuc scio.*» Retract. lib. 1º, cap. I.

Al lado de estas tres teorías fundamentales para explicar el origen del alma humana, y como derivaciones o modificaciones de las mismas, existen y debemos mencionar la teorías de Rosmini, Leibnitz y de Frohschammer.

a) Teoría de Rosmini. Fundándose en la analogía de fenómenos fisiológicos y físicos que intervienen o se observan entre la generación del hombre y la de los animales, decía este filósofo italiano que el hombre produce, por medio de la generación, y como por virtud propia, un alma humana sensitiva, la cual es elevada al orden inteligible, y se convierte, por decirlo así, en alma intelectiva, en virtud de cierta luz y como iluminación divina que Dios produce en ella, y en fuerza de la cual posee la actitud, la capacidad, la fuerza de penetrar y conocer las cosas inteligibles, espirituales y divinas. De manera que la producción o existencia del individuo humano, por ejemplo, de Pedro, es debida simultáneamente al padre de Pedro, que produce o engendra su alma sensitiva, como la engendran otros animales; y a Dios, quien en el instante en que se pone o comienza a existir el animal humano, crea o pone allí el alma inteligente; pero la crea, no sacándola de la nada, sino comunicándola cierta participación divina, cierta luz superior, es decir, el ente ideal, que es como la raíz, la base y la ley o razón suficiente de la fuerza inteligente e inteligible que existe en el alma humana.

Excusado parece decir que el sentido común y la razón rechazan de consuno esta teoría de Rosmini, que viene a ser una especie de amalgama incoherente y extraña de traducianismo y de creacionismo. Por otra parte, esa iluminación divina que produce y constituye el alma inteligente, o es algo substancial y capaz de exitir por sí, o es cosa accidental. Si lo primero, habrá que admitir dos almas substanciales en el hombre contra la verdad de las cosas y contra la doctrina del mismo Rosmini. Si lo segundo, resultará que el alma humana sólo accidentalmente se distingue o diferencia del alma de las bestias, y que entre los brutos y el hombre no hay distinción substancial ni esencial, al menos por parte del alma, que es lo principal, en la naturaleza o esencia de los vivientes.

b) Teoría de Leibnitz. Así como la teoría de Rosmini coincide en parte con el traducianismo, así también coincide en realidad con el generacionismo la peregrina teoría de Leibnitz, según la cual las almas racionales se hallan precontenidas *in semine parentum*, en la virtud seminal de los padres, subiendo hasta Adán, en el cual preexistieron todas las almas racionales incluidas en ciertos corpúsculos orgánicos [4] . Bien se deja conocer que esta teoría es una

[4]«*Je croirais*», escribe este filósofo, «*que les ames qui seront un jour ames humaines, ont eté dans le semences et dans les an cétres jusqu' á Adam, et on existé par consequent depuis le commencement des choses toujours dans une manière de corps organisé.*» Essais de Theod., p. **1º**, núm. 91.

reminiscencia de la de Platón y Orígenes, aunque para eludir algunos de los inconvenientes de ésta, el filósofo alemán la modifica, diciendo que las almas racionales, mientras están incluidas o contenidas en los corpúsculos orgánicos y seminales de los padres, carecen de apercepción o de razón, la cual adquieren, o mejor dicho, se manifiesta actual y explícitamente en ellas cuando se verifica la generación humana, «*ya sea*», dice, «*que haya algún modo natural de elevar una alma sensitiva a la perfección o rango de alma racional (lo cual no admito fácilmente), ya sea que Dios comunique a esta alma sensitiva a la razón por medio de cierta operación particular, o sea por una especie de transcreación.*»

Esta teoría de Leibnitz, además de estar sujeta a la mayor parte de los absurdos e inconvenientes de la teoría de Platón y Orígenes, envuelve otros no menos graves, entre los cuales señalaremos únicamente los siguientes: 1º la transcreación de que habla, sobre ser una hipótesis puramente arbitraria y gratuita, carece de sentido filosófico; porque la producción de un efecto con dependencia de alguna cosa que sirve de materia y de sujeto para la producción no tiene nada de común con la creación que envuelve la producción *ex nihilo*. 2º El sensualismo y hasta el materialismo son consecuencias lógicas y necesarias de semejante teoría; porque, según ella, el alma racional no se distingue sustancialmente de la sensitiva, puesto que es la misma sustancia que antes era sensible, animal y orgánica o material que vivificaba los corpúsculos seminales, sin más diferencia ni mutación que la apercepción o razón que le sobreviene o se le añade en la generación humana. Excusado es advertir que semejante doctrina deja la puerta abierta para negar la distinción esencial, primitiva y real entre el hombre y los brutos.

c) Teoría de Frohschammer. Como Rosmini y Leibnitz pretendieron modificar y modificaron la teoría traducianista y la generacionista respectivamente, así Frohschammer quiso modificar y como atenuar la dureza de la teoría creacionista. Al efecto enseño que el alma humana es producida ciertamente por creación, pero creación realizada por los padres del niño y no por Dios; porque Dios concedió y comunicó a la humanidad, cuando la creó y sacó de la nada, la facultad y virtud necesarias para producir *ex nihilo* las almas sucesivas.

Esta teoría del filósofo alemán, además de ser una hipótesis gratuita y sin apoyo sólido en la experiencia y en la ciencia, se halla en abierta contradicción con lo que nos dicen de consuno la razón y la metafísica acerca de la naturaleza y condiciones esenciales de la creación. Porque es de suyo evidente que la creación propiamente dicha, la acción que saca todo el ser de la nada, exige una virtud infinita, exige la omnipotencia divina, que puede comunicar el ser a lo que no envuelve imposibilidad metafísica, es decir, contradicción de ser y no ser. En todo caso, y aún admitiendo la posibil-

idad de que la cosa finita recibiera de Dios la facultad de crear, la teoría del filósofo alemán está muy poco en armonía con la doctrina católica, pues no sin motivo escribe Santo Tomás: «*Secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit; haereticum reputantes, si dicatur, per angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum*».

16.2. Creación del alma racional.

Tesis: El alma racional es producida por creación, o creada por Dios al engendrarse el hombre.

Aunque esta tesis puede decirse demostrada ya de antemano por las razones, o aducidas, o al menos indicadas contra las diferentes teorías expuestas acerca del alma y su origen, aparecerá más clara su verdad y solidez con las razones siguientes.

El alma racional es una sustancia simple, espiritual e independiente de toda materia, sin la cual puede existir y obrar, según queda ya demostrado y admiten los mismos que rechazan su origen por creación: es así que ningún cuerpo, ni fuerza alguna material o dependiente de la materia, puede producir una sustancia inmaterial y espiritual, independiente de la materia para existir y para obrar, so pena de admitir que el efecto puede ser más perfecto y noble que su causa, lo cual equivaldría a negar una de las verdades axiomáticas de la razón y de la experiencia: luego es preciso descartar de la producción del alma racional todo influjo o acción del cuerpo de los padres: luego es absurdo e inadmisible el traducianismo.

Ni es menos inadmisible el generacionismo: porque si el alma racional es producida o engendrada por el alma del padre, como pretenden los generacionistas o el alma del hijo es una parte del alma del padre, o toda ella: si lo primero, habrá que admitir que el alma racional no es simple, puesto que tiene partes: si lo segundo, luego el hijo y el padre serán un solo y mismo hombre, puesto que tienen una misma alma racional.

Por otra parte, el generacionismo que pretende explicar el origen y producción del alma racional de la misma manera que el origen y producción del alma de los brutos, abre la puerta a todas las teorías sensualistas, tiende a borrar la línea que separa al hombre de los animales, y pone en peligro la espiritualidad e inmortalidad del alma humana [5].

[5] Santo Tomás condena el traducianismo y el generacionismo, demostrando a la vez que el alma racional sólo puede ser producida por Dios mediante la creación. Entre varios

De la doctrina y observaciones expuestas en este capítulo no es difícil inferir la naturaleza de las relaciones que existen entre la cuestión referente al origen del alma humana y la doctrina católica en orden a este punto. Aunque Melchor Cano enseña que la creación de las almas humanas es una cosa que pertenece a la fe católica [6], debe tomarse esto en el sentido de que la negación del origen de las almas humanas por creación, es de muy difícil conciliación con los dogmas católicos, es una aserción errónea, *periculosa in fide et sapiens haeresim*; pero, en rigor teológico, no puede denominarse herejía formal y explícita, toda vez que no existe hoy por hoy una definición dogmática, directa y terminante, que la declare tal herejía. De donde se infiere asimismo que, si bien el traducianismo propiamente dicho, o sea el traducianismo material, puede y debe calificarse de herético, tratándose del traducianismo generacionista o espiritual, debemos contentarnos con apellidarlo erróneo y peligroso para la fe y en la fe católica, pero sin darle la calificación de herejía formal y propiamente dicha. Y esta calificación teológica debe ser menos dura todavía y más moderada si se trata de la teoría creacionista enseñada por Frohschammer, porque, si bien enseña Santo Tomás, y es muy probable, que la facultad de crear no puede comunicarse a las cosas creadas, y que ninguna substancia finita puede crear, no es, sin embargo, cosa demostrada y cierta, ni mucho menos se opone al dogma católico defender lo contrario.

Por lo demás, la doctrina creacionista viene encarnada, por decirlo así, en la doctrina católica desde los primeros tiempos de Cristianismo. Los padres y Doctores Eclesiásticos de los primeros siglos, hasta llegar a San Jerónimo, si se exceptúa a Tertuliano, enseñaron y defendieron la creación del alma humana. A esta misma doctrina propendía evidentemente San Agustín; pero éste y alguno de sus contemporáneos comenzaron a vacilar y hablaron con ciertas reservas en esta cuestión, a consecuencia de la lucha entablada con los

---

pasajes relativos a la materia es notable el siguiente: «*Impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum inmaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus, quae est in semine, sic productiva intellectivi principii... Similiter etiam, anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpoere (sine organo corporeo quo exerceatur, ut intelligere et velle) est subsistens; et ita sibi debetur esse et fieri; et cum sit inmaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animan intellectivam a generante causari, nihil aliud est quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.*» Sum. Theol. 1ª parte, cuest. 118, art. II.

[6] «*Asseruit Augustinus non esse fidei quaestionem, num anima rationalis ex traduce sit. Nunc autem, cum post ea, tempora, theologorum, fideliumque omnium consensu firmatum sit, animum, non per generationem, sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quaestio pertinet.*» De locis theol., lib. 12, cap. 14.

pelagianos, y principalmente a causa de la dificultad de explicar y defender la propagación del pecado original por medio de la teoría creacionista. Así es que en varios pasajes de sus obras se ve claramente que lo que le retraía de profesar decididamente el creacionismo [7] era el temor de que esta doctrina fuera incompatible o pusiera al menos en peligro el dogma del pecado original.

A medida que fue desapareciendo la herejía pelagiana y los peligros que entrañaba, la doctrina creacionista reanudó la antigua tradición, penetrando paulatinamente en la Iglesia docente y en la Iglesia creyente por conducto de los sabios, de los Santos y de los fieles, hasta formar insensiblemente parte de la doctrina católica, tomada en conjunto y como un todo ordenado y complejo, aunque sin ser objeto de una definición dogmática y formal en sentido teológico. De aquí es que ya a mediados del siglo XI el Papa León IX enumeraba entre las aserciones principales de la doctrina católica profesada por la Iglesia romana [8], el origen del alma humana mediante la creación *ex nihilo*. A contar desde esa fecha hasta nuestros días, la creación de las almas viene incorporándose más y más, si es lícito hablar así, con la substancia de la doctrina católica, hasta el punto de que ya en el siglo XIII los principales doctores de la Iglesia, con Santo Tomás a la cabeza, al mismo tiempo que rechazan el traducianismo como erróneo y contrario a la doctrina de la Iglesia (*iudicio Ecclesiae sunt damnatae*, escribe Santo Tomás), consideran la creación del alma humana como verdad aprobada por la Iglesia y que forma parte de la doctrina católica.

Escolio

Aunque el alma racional no es producida por generación, esto no obsta para que se diga con verdad que el hombre es engendrado o producido por medio de la generación, así como decimos con verdad que un hombre mata a otro hombre, por más que esta muerte no se extienda al alma. El hombre, o sea el individuo, compuesto de cuerpo y alma racional, se dice que es engendrado: 1º porque es el término total, adecuado y último de la acción generativa humana; 2º porque la acción generativa de los padres, aunque no se termina o refiere al alma racional directamente y por parte de su ser, se refiere a ella y puede decirse que obra sobre ella indirectamente, o sea en

[7] He aquí cómo se explicaba en uno de los pasajes aludidos, escribiendo a San Jerónimo: «*Illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam (la fe en la existencia y propagación del pecado original) non opugnat, sit et mea: si opugnat, non sit et tua.*»

[8] «*Animam humanam (escribía el Papa) non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam et absque baptismo originali peccato obnoxiam, credo el praedico... Hanc fidem Sancta Romana et Apostolica Sedes corde credit ad iustitiam et ore confitetur ad salutem.*»

cuanto a su unión con el cuerpo, por cuanto la acción generativa determina en el cuerpo la organización que según el curso y leyes de la naturaleza exige la unión del alma racional.

16.3. El materialismo

La importancia que en nuestros días alcanzan las teorías materialistas, los estragos por ellas producidas en los centros científicos, literarios, lo mismo que en las costumbres públicas y privadas, espíritu avasallador de este sistema, cuyas invasiones suben cada día y tienden a dominar, si es que ya no dominan, en la ciencia, y el arte, y la política, y la historia, y en las instituciones sociales e industriales, nos obligan a decir algunas palabras acerca de este sistema en su fase psicológica, resumiendo y ampliando las razones e indicaciones alegadas hasta aquí en contra de este sistema.

Y decimos en su *fase psicológica*, porque dejamos para la teodicea y la moral respectiva la refutación del mismo por parte del ateísmo y del fatalismo que entraña, y que constituyen dos de las tesis fundamentales del materialismo. Porque es sabido que la negación implícita o explícita de Dios, la negación de la libertad humana y la negación del alma humana como substancia-espíritu, representan las tres tesis fundamentales del materialismo, o, digamos mejor, principales; porque las tesis verdaderamente fundamentales del sistema, la tesis capital, de la que son derivaciones y conclusiones inmediatas las tres negaciones susodichas, es la siguiente: *Todo cuanto existe es materia o movimiento de la materia.*

Suele el materialismo deslumbrar a sus lectores haciendo alarde de fundar sus conclusiones en hechos y fenómenos, y alardea también, como su padre legítimo el positivismo, de no afirmar ni negar nada sino aquello que resulte de la experiencia, que halle comprobado por la observación de los hechos. Y, sin embargo, quienquiera que con atención recorra sus escritos, verá que faltan con sobrada frecuencia a esta consigna, y que en ellos abundan mucho las conclusiones aventuradas y las hipótesis gratuitas. Así, por ejemplo, los materialistas suelen afirmar con toda seriedad y seguridad que la materia es infinita en su magnitud y eterna en su duración, ni más ni menos que si hubieran visto con sus propios ojos toda la materia que existe, o hubieran asistido a sus comienzos, o como si ellos hubieran existido desde la eternidad para poder asegurar que en ningún punto de la eternidad no había existido la materia. Semejantes afirmaciones aparecen más anticientíficas y hasta ridículas, si se fija la atención en las razones empíricas, en las pruebas de experiencia alegadas para demostrar dichas conclusiones. La materia, nos dice el materialismo, es infinita, «no tiene principio ni fin en el espacio, porque,

ya busquemos la extensión de la materia en el macrocosmo o en el microcosmo, nunca le encontramos fin [9] ni última expresión». Cualquiera creería que la conclusión legítima de los hechos apuntados es que la divisibilidad de la materia, así como la magnitud del mundo revelada por el telescopio, son verdaderamente extraordinarias y cosas cuyos límites reales nosotros no podemos señalar; pero el materialismo infiere con su lógica especial y sistemática que la materia es infinita: «y por eso, concluye Büchener, la declaramos (a la materia) infinita en los dos sentidos del macrocosmo y del microcosmo, independiente de los límites del espacio y del tiempo.»

Este especimen de argumentación materialista se reproduce con frecuencia -bien que sin presentar una forma tan descarnada- en los libros dedicados a la exposición y defensa del materialismo; y si el lector se fija en esto al recorrer esos libros, reconocerá sin esfuerzo que, a pesar de sus apelaciones reiteradas a la experiencia, y de su aparatosa acumulación de hechos y observaciones, el materialismo tiene mucho de hipotético en las premisas y de ilegítimo en las conclusiones, y que dista mucho de poseer las condiciones y el carácter científico que sus partidarios le atribuyen.

Si aplicamos ahora estas consideraciones generales a la fase psicológica del materialismo, objeto directo de este artículo, no será difícil reconocer que el materialismo psicológico se halla en contradicción con la razón y con la experiencia, y que sólo alega en su favor, ora deducciones o ilegítimas o aventuradas, ora inducciones defectuosas, según en otra parte [10] hemos procurado demostrar.

Sabido es, en efecto, que Cabanis había dicho: El pensamiento es una secreción del cerebro. Pero Vogt, creyendo sin duda que la concepción y la expresión de Cabanis no eran tan claras y explícitas como exigen los progresos posteriores y el estado actual del materialismo, reprodujo y formuló la idea del

» [9]Tal es la demostración "científica" alegada por Büchner, el cual añade a lo citado en el texto: *"Cuando la invención del microscopio nos reveló mundos en otro tiempo ignorados... El microscopio nos muestra en la centésima parte de una gota de agua un mundo de animalitos de formas sumamente tenues, pero bien determinadas... Por eso decimos que la materia, y de consiguiente el mundo, sin infinitos en las cosas más pequeñas. Lo que el microscopio en el microcosmo, nos hace ver el telescopio en el macrocosmo... Si no hemos podido asignar límite a la materia en las cosas más pequeñas, menos capaces seremos todavía de encontrarle en las más grandes"*. Fuerza y materia, pág. 26 y siguientes.

»Es decir: con el microscopio percibimos o divisamos partículas de materia sumamente pequeñas; con el telescopio descubrimos cada día y percibimos cuerpos sumamente distantes de nosotros: luego la materia es infinita en su magnitud o extensión. No ya un principiante de lógica, sino cualquier hombre en el uso de su razón natural, reconoce a primera vista la ilegitimidad de esta consecuencia. La mayor parte de las pruebas aducidas por el materialismo a favor de sus doctrinas suelen parecerse a ésta en el fondo, si bien en ocasiones su ilegitimidad se halla más disimulada.

[10]«*Estudios religiosos, filosóficos, científicos*» etc. tomo I, páginas 274 y siguientes

filósofo francés en los siguientes términos: Entre la inteligencia y el cerebro hay la misma relación que entre la bilis y el hígado o entre la orina y los riñones.

A pesar de su incontestable despreocupación materialista, Büchner no pudo devorar estas fórmulas lisas y llanas de sus correligionarios, considerándolas, sin duda, demasiado fuertes. Así es que procuró dulcificar su aspereza y atenuar la repulsión instintiva que producen, diciendo que el cerebro no segrega materias, sino *fuerzas*, lo cual equivale a decir que el pensamiento es una fuerza o movimiento del cerebro. «La secreción del hígado y de los riñones, nos dice este corifeo del materialismo moderno, tiene lugar sin nuestro conocimiento, de una manera oculta e independiente de la actividad superior de los nervios, y produce una materia palpable: la actividad del cerebro no puede verificarse sin conciencia de la misma, ni segrega substancias, sino fuerzas.»

Según el principio fundamental del materialismo, así como no hay materia sin fuerza, tampoco hay fuerza sin materia. Según descubrimientos más o menos comprobados de la física moderna, una cantidad dada de movimiento se transforma en calor, y recíprocamente una cantidad de calor en movimiento. Y de aquí infiere el materialismo que el pensamiento no es más que una transformación del movimiento, o sea un movimiento del cerebro en relación con la estructura, la forma, la excitación nerviosa y la organización de éste.

Si el materialismo se limitara a decir que en el hombre el ejercicio de la inteligencia supone y va acompañado del movimiento del cerebro, y hasta que ciertas condiciones especiales del cerebro pueden influir o modificar el ejercicio y manifestaciones del pensamiento, sería aceptable su tesis, bien que con ciertas reservas. Empero, desde el momento que identifica la inteligencia con la masa cerebral y sus mutaciones; desde el momento que afirma que el pensamiento se identifica con el movimiento del mismo cerebro, entra en el terreno de lo gratuito y de lo absurdo. Porque ello es incontestable que ni la razón, ni siquiera la imaginación, por más que se las ponga en tortura, descubrirán jamás identidad entre el movimiento local y el fenómeno psicológico que llamamos pensamiento. Por otra parte, si éste no es más que un movimiento, preciso será que recorra un espacio mayor o menor en un tiempo dado; que este movimiento se verifique en dirección determinada, recta o curva, con velocidad mayor o menor, etc., porque estas son leyes y caracteres inseparables de todo movimiento de la materia. Mientras Büchenr y Moleschott no nos digan si el movimiento de la materia que constituye el pensamiento es rectilíneo o curvilíneo, intenso o remiso, así como el número de kilómetros que puede recorrer en un tiempo dado, estamos en el derecho de rechazar su teoría, la cual, por más que otra cosa parezca a primera vista, es tan grosera y chocante, es tan materialista en el fondo como la de Cabanis

y Vogt.

Se creerá sin duda que el materialismo apoya una aserción tan grave y trascendental de su naturaleza en una serie de hechos experimentales, evidentes, precisos, indiscutibles y absolutamente concluyentes, sobre todo si se tiene en cuenta que hace profesión explícita a cada paso de no afirmar ni negar cosa alguna que no se halla atestiguada y comprobada de una manera evidente y precisa por la experiencia sensible. Y, sin embargo, mucho se equivocaría quien así pensara. Léanse sus obras al tratar de este punto; léanse los capítulos de Büchner que llevan por epígrafe: *Cerebro y alma*, *Inteligencia*, *Existencia personal después de la muerte*, y sólo se hallará una serie de hechos y experimentos, según los cuales las manifestaciones de la inteligencia en el hombre se verifican en relación y armonía con el desarrollo, la forma, el peso, composición y organización del cerebro. Ciertamente que este filósofo no necesitaba molestarse en acumular hechos y observaciones de este género; porque la verdad es que desde que hay filósofos, y aún pudiera decirse desde que hay hombres, es una verdad vulgar que existe cierta correlación entre determinados estados del cerebro y las manifestaciones o actos del pensamiento. Una y otra escuela, la materialista y la espiritualista convienen en los hechos y en la consecuencia inmediata y única legítima de los mismos; a saber: que existe cierta y determinada relación entre las condiciones o estado del cerebro y las manifestaciones de la inteligencia. Pero como esto no les basta a los materialistas ni al materialismo, infieren además que la inteligencia es el movimiento mismo del cerebro, o que el pensamiento es una secreción del mismo, deducción que se halla evidentemente fuera de las premisas, y deducción evidentemente sofística, puesto que confunde e identifica la condición con la cosa condicionada, la relación entre dos cosas con la identidad esencial de éstas, la condición previa de una cosa con su principio generador.

¿Qué es lo que de consuno enseñan en este punto la ciencia, la razón y el sentido común? Helo aquí en pocas palabras:

1º. Que la experiencia y la observación sólo prueban que existe alguna correlación entre el cerebro y la inteligencia, entre los estados y variaciones del primero y las manifestaciones y actos de la segunda.

2º. Que esta relación, positiva y real como es en el hombre, puede no ser absolutamente necesaria con respecto a seres o substancias superiores al hombre, en el cual esta relación puede traer su origen o tener su razón suficiente en la unión del alma con el cuerpo y en las condiciones especiales de esta unión y del cuerpo.

3º. Que en todo caso y sin salir del terreno propiamente científico, la naturaleza propia del pensamiento no debe regularse ni definirse por esa simple relación y concomitancia de estados cerebrales y funciones intelectuales, sino por los caracteres, propiedades y atributos que el sentido íntimo, o digamos

la experiencia interna, tan digna de fe por lo menos como la experiencia externa y la observación sensible, nos revela en la inteligencia caracteres y atributos que ciertamente nada tienen de común con los caracteres y atributos de la materia y de su movimiento. Saben esto muy bien los partidarios del materialismo, y por eso se guardan de contestar a las pruebas y objeciones del espiritualismo referentes a la incompatibilidad de su teoría con la simplicidad, la permanencia, y sobre todo la unidad substancial, indivisible y consciente del yo.

Pero sigamos al materialismo, que, colocándose en un terreno más general y elevado, nos dice: lo simple es el principio de lo compuesto, y de lo imperfecto sale lo más perfecto. Y para demostrar este axioma, sobre el cual pretende levantar todo su edificio, dice con aire de triunfo: «Vedlo: la experiencia atestigua que es una ley universal la marcha progresiva, el *processus*, como dicen materialistas y panteístas, de lo imperfecto a lo perfecto, de lo simple a lo compuesto. Las fuerzas físicas y químicas son precedidas por la extensión y la fuerza mecánica; la idea sucede a las fuerzas químicas, la sensación a la vida, la inteligencia a la sensación.» Y bien: concedamos todo esto, tal cual lo afirma el materialismo: ¿qué resultará lógicamente de aquí? Nada absolutamente que pueda llamarse demostración de la tesis materialista. La vida presupone, como condición, los fenómenos físicos y químicos; la sensación o la vida sensitiva presupone la vegetativa, y va acompañada de ésta; la vida intelectual presupone e incluye la sensitiva; pero la lógica, y hasta el sentido común, no permiten inferir de aquí que las fuerzas químicas sean la causa o el principio generador de la vida, ésta de la sensación, ni la sensación del pensamiento. Hay más todavía: si los materialistas se atuvieran a las inducciones suministradas por la experiencia y por los hechos, según lo proclaman sin cesar, más bien deberían inferir que existe una diferencia radical, primitiva y absoluta entre esas fuerzas que se empeñan en convertir en transformaciones y modificaciones de una sola y misma fuerza. Observemos si no lo que sucede en el animal, por ejemplo: mientras conserva la vida, los movimientos mecánicos, físicos y químicos de las moléculas que componen su cuerpo, se hallan subordinados y como sujetos a la fuerza vital, la cual absorbe en cierto modo, impide y modifica las manifestaciones propias y peculiares de las fuerzas físicas y químicas, según se echa de ver en la circulación de la sangre, en ciertos movimientos del cuerpo y de sus miembros. Cuando en la muerte desaparece la fuerza o principio de la vida animal, las moléculas quedan sujetas de nuevo a las leyes generales de las fuerzas mecánicas, físicas y químicas. Si pues el principio vital en los brutos tiene poder suficiente para obrar en contra de lo que exigen naturalmente esas fuerzas inferiores; si puede absorber, impedir o modificar y cambiar su modo de acción, no es fácil concebir, ni menos demostrar que la fuerza vital sea un resultado

de aquéllas, o que debe su origen a las fuerzas elementales. Luego el materialismo contemporáneo, al afirmar que la sensación es una transformación de la vida vegetativa, y ésta una derivación o efecto de las propiedades y fuerzas de la materia, no solamente prescinde de la lógica, sino que pretende explicar un hecho por medio de una mera hipótesis muy poco en armonía y hasta rechazada por la misma experiencia, es decir, por el método experimental y positivo, única fuente y criterio de verdad para los representantes del materialismo.

Suponer y afirmar, según suele hacerlo el materialismo contemporáneo, que la escala ontológica de los seres es resultado de su transformación interna, de una evolución insensible, infinitesimal, como dice Spencer, es suponer y afirmar lo mismo que está en cuestión; es una verdadera petición de principios; es confundir e identificar la sucesión con la causalidad eficiente, la condición con el principio generador, la ley de la continuidad con la ley de la evolución. El tránsito desde la materia elemental a la vida, y, sobre todo, el tránsito de las fuerzas físicas y químicas, y aún de la vida vegetal a la conciencia y el pensamiento, son y serán siempre el escollo del materialismo, el cual, al llegar a este punto, nos da hipótesis y conclusiones ilegítimas en lugar de hechos experimentales, faltando en absoluto a su propia consigna científica.

En estos últimos años, los defensores del materialismo, y principalmente Häckel, acuden con frecuencia al argumento biogénico para apoyar su tesis. Al efecto, nos hablan de protoplasmas, del *bathybius*, de móneras y de otras substancias que suponen dotadas de vida, y procedentes del reino animal por generación espontánea o por antogonía. Para establecer esto, nos dicen que esas substancias, y principalmente la mónera, es un organismo que no se diferencia por la estructura de los compuestos químicos ordinarios.

Pero aquí podrían aplicarse a Häckel, principal representante de la teoría biogénica de la mónera, aquellas palabras del Evangelio: *De ore tuo te iudico.* Si la mónera no se distingue de las demás substancias minerales, ni por su estructura ni por su composición química, ¿por qué hay vida y funciones vitales en la mónera, y no las hay en las demás substancias minerales? Afirmar que una mónera y un mineral examinados cuidadosamente con el microscopio, tienen la misma estructura, la misma composición química, los mismos caracteres de amorfismo, y afirmar después que la mónera tiene vida y no la tiene el mineral, es confesar implícitamente que en la primera hay algún principio, alguna forma, alguna realidad que no se halla en el segundo, y siempre habrá que buscar en otra parte el origen y la razón suficiente de esa diferencia vital entre los dos.

Aun suponiendo que el *bathybius* sea una verdadera substancia viviente,

cosa que dista mucho de la certeza [11] , se le puede aplicar el mismo razonamiento; tanto más cuando que el autor mismo de la *Psicología celular* considera al *bathybius* como una masa homogénea, amorfa y sin estrutura, tan homogénea en sí como un cristal.

Por lo que hace a la mónera, que tan importante papel desempeña en las lucubraciones novísimas del materialismo, y con especialidad en la teoría biogénica de Häckel, el cual cuenta paladinamente, pero sin probarlo de manera alguna, que la mónera no ha podido nacer sino por generación espontánea o antogonía de la materia inorgánica, bastará tener presente el juicio formulado por el eminente naturalista Chauffard, juicio con el cual no puede menos de estar de acuerdo todo hombre que estudie esta cuestión de una manera desapasionada. He aquí sus palabras: «*Estos protoplasmas sin núcleo, supuesto origen de los seres, han recibido de la ciencia moderna, que los ha inventado, el nombre de móneras. Cuando se da un nombre especial a un hecho imaginario, el hecho adquiere cierta aparente realidad, y los espíritus hábiles o bien dispuestos lo imponen o lo reciben. Los protoplasmas originales, tan cómodamente admitidos como punto de partida del mundo orgánico, continúan siendo una visión anticientífica, y, por lo tanto, todo lo que se ha deducido inmediatamente es menos serio todavía, y me parece como una larga serie de frivolidades, porque no son más que hipótesis, para las cuales busca en vano algún fundamento experimental o teórico.*»

Lo que aquí dice, con mucha razón, Chauffard en orden a las móneras y a las deducciones antiexperimentales y anticientíficas que el materialismo saca de las mismas, es aplicable a otras muchas afirmaciones y teorías del materialismo novísimo.

Las desastrosas consecuencias morales y prácticas que se desprenden de la negación de Dios, del alma con su inmortalidad, del libre albedrío y de la vida futura, tesis principales del materialismo, bastarían y bastan, sin duda, para demostrar la falsedad de este sistema. Nosotros, sin embargo, hemos hecho abstracción de estas pruebas, porque hemos querido combatir el materialismo en su terreno propio, el terreno escogido por él, en el terreno de la inducción y de la experiencia. Y con esto cerramos también el camino a los materislistas, que, cuando se ven atacados en el terreno de las consecuencias prácticas de sus doctrinas, responde, aunque con evidente sinrazón, que el valor de un sistema filosófico no debe medirse por sus consecuencias prácticas, sino por la verdad que encierra.

[11] Decimos esto, porque son muchos los naturalistas que o niegan o ponen en duda la vida del *bathybius*. «*A lo cual hay que añadir*», diremos con Semper, «*que el mismo observador que ha extraído el primero dicha mucosidad del fondo del océano, que la ha examinado fresca, y que pretende haber advertido entonces señales de movimiento, declara ahora que el bathybius probablemente no es otra cosa más que yeso precipitado, en estado glutinoso.*»

Parte V

Ideología

Aquella parte de la filosofía que trata de la existencia, naturaleza y origen de las ideas, consideradas en general, es lo que aquí entendemos por Ideología. Esta noción o definición de la Ideología contiene y traza el camino que aquí nos proponemos seguir, tratando: **1º** de la naturaleza y existencia de las ideas; **2º** de los varios sistemas excogitados por los filósofos para explicar su origen; **3º** del verdadero origen de las ideas. Tratamos estas cuestiones después de la Psicología, porque en realidad la Ideología puede considerarse como un complemento, corolario general y desarrollo de la Psicología, habida razón de las íntimas relaciones y enlace que existen entre los problemas ideológicos y los psicológicos.

Capítulo 17

Naturaleza y existencia de las ideas

17.1. Noción y clasificación de las ideas.

Cualquiera que haya leído y meditado las múltiples y encontradas teorías de los filósofos sobre las ideas, habrá tenido ocasión de reconocer que una parte no escasa de la variedad y oposición de sistemas ideológicos, trae su origen de la falta de exactitud en fijar y determinar la significación y sentido de la palabra *idea*. Con el objeto de evitar esta confusión, y para que se pueda comprender nuestra teoría ideológica, comenzamos por fijar la significación de los términos, exponiendo a la vez la naturaleza y clasificación general de las ideas, doctrina que condensamos en las siguientes reflexiones, en gracia de la brevedad y claridad.

1ª Para algunos filósofos, la idea abarca lo mismo las representaciones de los sentidos, que las representaciones intelectuales: para otros, la idea se refiere únicamente a estas últimas. Entre los que circunscriben la idea al orden intelectual, algunos entienden por este nombre el objeto conocido; otros, una representación del objeto, distinta realmente del mismo. Para algunos la idea es distinta del acto del entendimiento, el cual se denomina idea, en cuanto dice orden al objeto conocido, y se llama intelección, en cuanto dice orden al entendimiento, que es su principio.

Nosotros aquí entendemos por ideas: 1º las que se refieren al conocimiento puramente intelectual con exclusión del sensible; 2º alguna cosa distinta del objeto conocido o que se trata de conocer; porque el mismo sentido común y la conciencia nos dicen, que una cosa es el objeto real propuesto fuera de nosotros, y otra cosa el medio con que lo conocemos, y el concepto que

nuestro entendimiento forma del mismo. Según la doctrina establecida en la Psicología, ya se sabe también que, en nuestra opinión, la idea no puede ni debe confundirse o identificarse con el acto intelectual, toda vez que éste es transeúnte, como lo es toda acción de la criatura, al paso que la idea intelectual permanece y se conserva habitualmente. Esta afirmación, además del testimonio de la experiencia interna, tiene en su apoyo la razón, no siendo posible explicar de una manera racional, en la hipótesis contraria, la diferencia entre el que posee una ciencia y el que la ignora completamente.

2ª Así, pues, por el nombre idea entendemos aquí la representación intelectual o inteligible del objeto, distinta de éste, y distinta también del acto con que es percibido este objeto. Se dice representación intelectual o inteligible, no sólo para excluir las ideas o representaciones sensibles, sino también

a) Para significar que esta representación es completamente inmaterial en sí misma, como lo es el entendimiento que por medio de ella obra y en quien existe.

b) Para indicar que representa el objeto como universal; porque la universalidad es uno de los caracteres fundamentales que separan y distinguen el orden intelectual del orden sensible.

3ª Esta representación o idea intelectual puede referirse al objeto de dos maneras o en dos momentos: 1º representando el objeto como cognoscible, o sea antes de ser conocido actualmente por el entendimiento; 2º representando el mismo objeto como conocido. La primera representación intelectual del objeto, es el efecto propio del entendimiento agente, el cual obrando sobre las representaciones sensibles, produce o da origen a la representación insensible y universal del objeto que la imaginación representaba bajo la forma sensible y singular; pues ya se ha visto que sin esta acción previa y transformativa de la actividad intelectual, la cual bajo este concepto recibe el nombre de entendimiento agente, no es posible explicar el tránsito del orden sensible y singular al orden inteligible y universal. Esta representación es la que los escolásticos apellidaban especie o idea impresa, *species impressa*.

A este primer momento representativo, sucede el segundo, es decir, el acto de entender, la intelección actual, la cual produce o determina en nuestro interior una representación del objeto ya conocido y como conocido, representación que no es otra cosa más que lo que ordinariamente llamamos concepto del objeto, idea de la cosa, palabra interna, como decían los escolásticos, los cuales daban también a esta representación intelectual del objeto como conocido, el nombre de razón de la cosa, noción, concepción, noticia, palabra del entendimiento, término mental: *ratio rei, notio, conceptio, notitia, conceptus, verbum mentis, terminus mentalis*, y finalmente, para significar su diversidad y oposición relativa a la idea impresa, le daban el nombre de idea expresa, *idea, species expressa*.

4ª La idea impresa puede apellidarse principio formal de la intelección o acto del entendimiento: es principio, porque determina y mueve objetivamente al entendimiento para que ejercite su actividad sobre este objeto más bien que sobre aquél, es decir, sobre el objeto representado en la idea impresa: es principio formal, porque es como la forma que determina al entendimiento, el cual por sí mismo está indiferente para aplicarse al objeto A, o al objeto B, indiferencia que es removida por la idea impresa, que no es otra cosa que la representación intelectual de tal o tal objeto bajo la forma de universalidad. Por el contrario, la idea expresa se compara a la intelección como término; porque así como la palabra hombre es el término o producto del lenguaje oral, así el concepto o idea de hombre es el término o producto del acto con el cual el entendimiento percibe este objeto. Colígese de aquí, que el modo con que la idea expresa representa el objeto es más claro, más explícito y perfecto, que el modo con que el mismo objeto es representado por la idea impresa, por lo mismo que ésta representa el objeto como cognoscible, al paso que la expresa lo representa como conocido ya actualmente.

5ª Cuando se dice que las ideas son adquiridas y producidas en nosotros por el entendimiento agente, se sobreentienden las ideas impresas, siendo, como es, incontestable que las expresas todas, sin excepción, son producidas por el entendimiento posible, puesto que acompañan inseparablemente el acto de entender como término del mismo. De aquí se infiere, que para los que no admiten la existencia de las ideas impresas, el problema relativo a las ideas innatas carece hasta de sentido; porque es a todas luces evidente e innegable para todo filósofo que no confunda e identifique la idea con el objeto, como Mallebranche, que las ideas expresas de los escolásticos, las mismas que los modernos llaman simplemente ideas, son, o un efecto del acto intelectual, o el mismo acto intelectual, y que por consiguiente carece hasta de sentido el discutir si son innatas. Luego la cuestión de las ideas innatas sólo pude referirse a las ideas impresas, las cuales anteceden al acto con que se conoce el objeto. Luego es un contrasentido en buena filosofía proponer siquiera el problema de las ideas innatas, después de haber negado la realidad de las ideas impresas, y su distinción de las expresas.

17.2. Existencia de las ideas intelectuales.

Expuesta la noción y diferencia general de las ideas intelectuales, es preciso establecer su realidad o existencia.

Tesis: Existen en nosotros ideas intelectuales, tanto impresas como expresas.

La primera parte o sea la existencia de las ideas impresas puede considerarse como probada de antemano por las razones aducidas para establecer la necesidad y existencia de las ideas o especies sensibles; porque, en realidad, las razones expuestas en la psicología empírica tienen igual fuerza respecto de las ideas impresas, cuya necesidad y existencia es un corolario de lo que allí se dijo. Más todavía: las razones allí aducidas tienen mayor eficacia relativamente a las ideas impresas del entendimiento, por lo mismo que éste está más separado que los sentidos de los objetos materiales, los cuales llegan a la inteligencia pasando antes por la sensibilidad. Esto no obstante, puede probarse esto mismo con la siguiente

Razón. La percepción intelectual lleva consigo y exige la unión del objeto con la inteligencia, pues esta no puede percibir, ni obrar sobre un objeto, sino a condición de que este exista en la misma de una manera u otra: no siendo, pues, posible concebir ni explicar racionalmente esta unión del objeto con el entendimiento, sino por medio de la idea impresa, es preciso admitir su necesidad y existencia.

Para convencerse de la fuerza y legitimidad de este raciocinio, basta tener presente que esa unión objetiva del orden intelectual no puede verificarse: 1º por el mismo entendimiento, ya porque por sí mismo está indiferente para percibir este objeto o aquel, y por consiguiente su acción presupone algo que contenga la razón suficiente de su determinación objetiva; ya también porque su acción, siendo, como es, esencialmente inmanente, no se recibe ni pasa al objeto que existe fuera, sino al objeto existente dentro de la misma inteligencia; 2º ni por medio del mismo objeto, al menos cuando se trata de un objeto distinto realmente de nuestra alma; porque es claro que cuando percibo con el entendimiento un árbol o un animal, estos objetos no entran, ni están en mi inteligencia, según el modo de ser que tienen fuera de mí; 3º tampoco puede verificarse dicha unión por la presencia del objeto en las representaciones sensibles de la imaginación o de otros sentidos, y esto por dos razones principalmente: 1ª Porque el entendimiento, como facultad cognoscitiva de un orden superior y esencialmente diferente de la sensibilidad, exige también un modo de representación o de acción objetiva, esencialmente diferente y superior a la que corresponde al conocimiento o percepción de los sentidos. 2ª Porque los objetos externos sólo se representan en la sensibilidad bajo la forma de singularidad, pero al entendimiento se presentan bajo la forma de universalidad. Luego sólo por medio de las ideas impresas abstraídas de las representaciones sensibles mediante la acción del entendimiento agente, es posible explicar de una manera racional y filosófica la unión inteligible, ideal

o intencional, como la llamaban los escolásticos, del objeto con la facultad inteligente, unión que constituye una condición necesaria de toda percepción intelectual, al menos cuando se refiere a objetos distintos de la misma alma y de sus actos.

Por lo que hace a la segunda parte de la tesis, no necesita de pruebas; pues no siendo otra cosa las ideas expresas, más que el término de la acción intelectual, o lo que los filósofos apellidan *verbum mentis*, la concepción de la cosa, negar su existencia, sería lo mismo que negar la realidad de los actos intelectuales. Así es que la existencia de las ideas expresas puede decirse una verdad de sentido común entre los filósofos, y lo que es más, una verdad de sentido íntimo, porque todos experimentamos que al conocer o percibir con el entendimiento alguna cosa, hablamos interiormente y formamos conceptos o nociones que representan el objeto en cuanto conocido, y según la parte mayor o menor que de él conocemos.

Corolarios

1º Infiérese de lo dicho que es inadmisible la doctrina de Platón y de algunos ontologistas que confunden e identifican las ideas con los objetos. La idea, lejos de constituir el objeto conocido por el entendimiento, es más bien el medio de que éste se sirve, ya para conocer el objeto (idea impresa), ya para expresar y representar en el entendimiento el objeto conocido y como conocido (idea expresa); y esto de una manera habitual y permanente, sin lo cual no se explica ni concibe fácilmente la adquisición, progreso y conservación o permanencia de la ciencia en el individuo.

2º Tanto la impresa como la expresa, son esencial y necesariamente objetivas, porque una y otra tienen por oficio, si es lícito hablar así, representar el objeto, establecer la unión objetiva, poner en relación la inteligencia con su objeto, sin más diferencia sino que la primera realiza esto en orden al objeto como cognoscible, y la segunda al mismo objeto como conocido intelectualmente. Por esto enseña con razón santo Tomás, que las ideas no son *id quod cognoscitur*; sino que son *id quo aliquid cognoscitur*; palabras y doctrina con las cuales se cierra la puerta al ontologismo y también al idealismo.

Objeciones

Obj. 1ª Lo que sólo tiene existencia en nuestro entendimiento es un ente de razón; es así que las ideas intelectuales, tanto impresas como expresas, sólo existen en nuestro entendimiento: luego no se puede decir que existen realmente dichas ideas.

Resp. Las ideas, tanto impresas como expresas, son accidentes o modi-

ficaciones reales del alma, que existen por consiguiente realmente en el entendimiento, accidentes y modificaciones que no pueden ni deben confundirse con lo que los filósofos llaman entes de razón, porque no tienen más existencia ni realidad que la que les da la concepción misma del entendimiento, como sucede cuando concebimos un centauro, o el concepto de animal como género y superior al concepto de hombre, &c.

Empero las ideas no consisten en la sola percepción o en el modo de concebir de nuestro entendimiento, sino que son entidades verdaderas, aunque accidentales, como es también una entidad o realidad verdadera, aunque accidental, el acto mismo del entendimiento.

Si se quiere responder en términos escolásticos, se puede distinguir la mayor; lo que sólo tiene existencia objetiva o intencional en nuestro entendimiento, es ente de razón, conc. si además de la objetiva tiene existencia real, neg.

Obj. 2ª Para que la idea impresa pudiera determinar al entendimiento a percibir el objeto A o B, sería necesario que el entendimiento conociera o percibiera la misma idea impresa, lo cual se opone a la experiencia que nos enseña que la actividad intelectual se aplica y dirige al objeto mismo antes que a su idea: luego son inútiles e inadmisibles las ideas impresas.

Resp. La idea impresa, por su misma naturaleza y hasta por las condiciones de su origen, toda vez que es abstraída de las representaciones imaginarias, es representativa del objeto, y consiguientemente es medio (*id quo cognoscitur*) para conocer el objeto, y no el objeto conocido directamente. Así, pues, como primero conocemos el objeto, que el acto mismo intelectual, no obstante que éste es medio necesario para el conocimiento del objeto, lo mismo se debe decir de las ideas impresas. El acto directo se refiere, tiende y se aplica al objeto: la idea, lo mismo que el acto intelectual, sólo es conocida por reflexión, o por medio del acto reflejo, que presupone el directo. En otros términos: la idea impresa, como idea es el mismo objeto constituido en el orden inteligible, y bajo este punto de vista el primer término del acto intelectual: la idea impresa, en cuanto cosa o accidente real, no es el mismo objeto representado, y es término del acto reflejo o secundario del entendimiento.

Para ver el árbol A no necesito ver primero la especie o representación del mismo en la retina, ni tampoco necesito ver o percibir primero la visión misma; y, sin embargo, aquélla y ésta son medio para la percepción sensible o visible del árbol: la cosa que (*id quod*) veo o percibo con la vista es el árbol A: la especie visual y la visión son aquello con que (*id quo*) veo el árbol.

Capítulo 18

Sistemas principales acerca del origen de las ideas

Acomodándonos a las exigencias y condiciones propias de una obra elemental, y elemental compendiosa, reduciremos todos los sistemas filosóficos sobre el origen de las ideas, a tres escuelas fundamentales, que son la empírica, la ontológica y la psicológica, toda vez que las varias teorías de los filósofos sobre la materia son fases y aplicaciones más o menos completas de alguna de estas tres escuelas ideológicas.

18.1. Escuela empírica, o teoría ideológica sensista.

Observaciones

1ª Dejando a un lado la peregrina y grosera opinión de Epicuro, Demócrito y algunos materialistas antiguos, para los cuales las ideas eran imágenes corpóreas, o verdaderas y sutiles telillas que se desprenden de los cuerpos para entrar por los órganos de los sentidos, sabido es que para Hobbes, Toland, La Metrie con sus compañeros materialistas e incrédulos del pasado siglo, las ideas no son más que modificaciones, cualidades y movimientos de la materia y de las fibras del cuerpo, teoría renovada en nuestros días por los Moleschott, Büchner, &c. Lo que dejamos dicho acerca de la naturaleza del entendimiento humano y de su superioridad y distinción esencial, no sólo de toda materia, sino de la sensibilidad, es más que suficiente para reconocer todo lo que hay de absurdo en semejante teoría, doctrina que por otra parte es rechazada hoy

por todos los filósofos de crédito científico, como lo es también por el sentido común.

2ª Así es que la única teoría ideológica de alguna importancia científica que se presenta en la escuela empírica, es la de Locke, según el cual

a) El origen de todas las ideas intelectuales es la experiencia, ya externa, mediante la cual percibimos los objetos existentes fuera de nosotros, ya interna, con la cual percibimos las mutaciones y afecciones del yo.

b) Luego la sensación y la conciencia son las dos únicas fuentes o causas de nuestras ideas y conocimientos intelectuales.

c) La reflexión o la conciencia refleja, aplicada a las ideas adquiridas o percibidas por medio de la sensación y la conciencia, puede reunirlas o separarlas, formando de esta suerte lo que llamamos ideas universales, como las ideas genéricas y específicas. Así, por ejemplo, la idea de sustancia la formamos reuniendo o combinando varias cualidades percibidas con los sentidos.

Tesis: El sistema ideológico de Locke es inadmisible y esencialmente sensualista.

Prueb. 1ª En toda filosofía no sólo cristiana, sino racional y de buen sentido, es preciso admitir ideas universales, es decir, algún fenómeno, cualidad, accidente o modo intelectual que represente los objetos bajo la forma de universalidad; en otros términos, es preciso admitir ideas universales, distintas de las representaciones singulares y concretas de los sentidos, so pena de borrar la línea que separa el órgano intelectual del orden sensible. La teoría de Locke niega en realidad la existencia de verdaderas ideas universales, puesto que para él, éstas no son más que el resultado de la unión o agregación de varias ideas o representaciones singulares y sensibles. Por otra parte, la sensación y la conciencia o experiencia interna, únicas fuentes de las ideas, según el filósofo inglés, se hallan limitadas necesariamente a la percepción de fenómenos y objetos singulares, como consta por el sentido íntimo. Es por lo tanto incontestable que la teoría ideológica de Locke es una teoría esencialmente sensualista.

2ª Si queremos examinar esta teoría a posteriori o por parte de sus deducciones y aplicaciones, tendremos una prueba más de lo mismo. En efecto; según los principios de esta teoría y las afirmaciones explícitas de su mismo autor, la idea de sustancia no es otra cosa más que la reunión o conjunto de las diversas cualidades que por medio de los sentidos percibimos. Esto vale tanto como decir: 1º que la noción o idea de sustancia universal no se distingue realmente de la noción o idea de los accidentes o cualidades de la misma; 2º que no tenemos idea de la sustancia universal, puesto que las

cualidades sensibles que la constituyen, son todas singulares y percibidas como tales, siendo incontestable que los sentidos no perciben más que cosas singulares; 3º que no tenemos ni podemos tener idea de Dios, ni de sustancia alguna espiritual, insensible o puramente inteligible; porque estas sustancias y mucho más, la divina, no tienen cualidades sensibles o perceptibles por la experiencia, ni por la sensibilidad. Luego es absurda, inadmisible y esencialmente sensualista semejante teoría ideológica.

Si fuera necesario poner más de manifiesto la fuerza de este raciocinio a posteriori, bastaría tener presente el modo con que el filósofo inglés explica el origen de las ideas más capitales de entendimiento humano, y más fundamentales en el orden científico. Bastaría saber que para este filósofo la idea de causa no envuelve más que la sucesión simple de fenómenos; y que la idea de infinito se forma agregando o reuniendo cosas finitas.

Observación

El sistema sensualista de Locke fue desarrollado en sus aplicaciones y tendencias lógicas por Condillac, partidario declarado del sensualismo, y cuya teoría, se reduce a decir que las ideas todas y las diferentes manifestaciones de la actividad intelectual son sensaciones trasformadas.

18.2. Escuela ontológica.

Esta escuela presenta dos manifestaciones principales. La primera comprende los filósofos que defienden bajo una forma u otra la existencia de ideas innatas: la segunda comprende la escuela ontológica propiamente dicha, o sea los filósofos que buscan en Dios el origen de las ideas y conocimientos intelectuales del hombre.

18.2.1. Sistema o escuela de las ideas innatas.

Las escuelas principales que admiten ideas innatas, aunque bajo puntos de vista diferentes, son la de

A) Platón, cuya teoría abraza:

1º la preexistencia de las almas, su unión con el cuerpo humano como castigo de faltas cometidas en su existencia anterior; y como consecuencia

lógica de todo esto, la afirmación de que cuando se realiza la unión con el cuerpo, llevan ya consigo las ideas que poseían antes.

2º Estas ideas, adormecidas y obliteradas en cierto modo a causa de la unión con la materia, reaparecen en la conciencia humana y son percibidas de nuevo por la inteligencia, a medida que los objetos que les corresponden se presentan a la sensibilidad o son percibidos por los sentidos.

3º De donde se infiere que las percepciones y representaciones sensibles, más bien que causas verdaderas y reales, son y deben apellidarse meras ocasiones de la ciencia y del conocimiento intelectual.

Con la teoría de Platón tiene no poca afinidad la de

B) Leibnitz, la cual puede reducirse a lo siguiente:

1º Dios, al crear las almas humanas, les infunde «*ideas confusas e implícitas de todos los objetos contenidos en el Universo*», de manera que el alma posee en su sustancia y desde su origen la representación, al menos confusa, del Universo y de todos los objetos en él contenidos.

2º Estas ideas innatas, pero confusas, implícitas y potenciales, pasan a ser distintas, explícitas y actuales, según que los objetos externos producen, o mejor dicho, ocasionan diversas mutaciones en el cuerpo con el cual está unida el alma. Bajo este último aspecto, la teoría de Leibnitz no difiere mucho de la de

C) Bonald, cuya teoría ideológica que suele denominarse tradicionalismo y también y también exteriorismo, puede condensarse en las siguientes afirmaciones:

1ª El alma humana lleva consigo desde su origen, si no todas las ideas que después aparecen o se manifiestan en la inteligencia, al menos aquellas que constituyen y contienen las verdades fundamentales de la metafísica y de la moral, como son la existencia de Dios, su unidad, la libertad e inmortalidad del alma, la vida futura, la distinción del bien y del mal moral, los principios o prescripciones de la ley natural, con otras verdades análogas del orden metafísico, moral y social.

2ª Estas nociones o ideas innatas u originarias, permanecen en la inteligencia en un estado imperfecto, o sea como implícitas, informes y en estado de involución, hasta que son fecundadas por el lenguaje externo y la enseñanza social, con cuyo auxilio se desarrollan, esclarecen y adquieren precisión dichas ideas.

3ª Y no solamente esas ideas o nociones fundamentales son innatas, sino que además el mismo lenguaje que sirve de medio para su desenvolvimiento y aplicación, no puede ser inventado por el hombre, y fue comunicado al género humano por infusión o revelación de Dios.

Tesis: Es inadmisible en buena filosofía la teoría de las ideas innatas, tanto la de Platón, como las de Leibnitz y Bonald.

Prueba de la 1ª parte, o sea en orden a la teoría de Platón.

a) Esta teoría es, en primer lugar, completamente gratuita, y por consiguiente inadmisible en toda buena filosofía, puesto que estriba toda ella en la hipótesis gratuita de la preexistencia de las almas y de su unión con el cuerpo en castigo de culpas.

b) Se halla en contradicción con la experiencia interna y la observación psicológica que nos enseñan de consuno, que los sentidos, sus percepciones y representaciones, son algo más que meras ocasiones de las ideas y conocimientos intelectuales, y que ejercen un verdadero y real influjo en la producción y determinación de estos fenómenos. Lo que observamos en los ciegos de nacimiento y en los que carecen de cualquier sentido, demuestra con bastante claridad que entre las representaciones sensibles y las inteligibles, existen relaciones más íntimas, necesarias, directas y eficaces, que las que convienen a meras ocasiones.

c) Como observa con mucha razón santo Tomás, con semejante teoría sería imposible señalar la razón suficiente de la unión del alma con el cuerpo, cuando menos habría que decir que esta unión no es natural al alma, ya porque tendría razón de castigo o pena, ya también porque determinaría el impedimento de las funciones intelectuales, cuyo ejercicio constituye la principal perfección del hombre.

Teoría de Leibnitz o 2ª parte de la tesis.

a) No es menos inadmisible en buena filosofía; puesto que esa idea congénita e innata del Universo, es pura y simplemente una hipótesis gratuita, sin más apoyo ni fundamento que la inventiva de la imaginación [1].

b) Se opone, lo mismo que la de Platón, a la experiencia y observación interna, las cuales enseñan y demuestran la existencia de un influjo real y de verdadera causalidad entre la sensibilidad y la producción de las ideas intelectuales.

Añádase a esto, que a ser verdadera la teoría de Leibnitz, no podríamos tener ideas de aquellos objetos que no obran sobre los sentidos, ni pueden producir mutaciones en el cuerpo unido al alma, según exige la teoría de Leibnitz. Esto vale tanto como decir que no podemos tener ideas explícitas, actuales y distintas de la verdad, del orden o relación, de los ángeles, de Dios, &c.

---

[1] Es esto hasta tal punto exacto, que el mismo Leibnitz confiesa que su teoría ideológica es un juego de la imaginación. «*Ni pertenece a los filósofos, escribe, tratar siempre en serio las cosas, pues también hacen experiencia de las fuerzas de su ingenio, excogitando o fingiendo hipótesis.*»

Teoría de Bonald, o 3ª parte de la tesis.

Estribando toda ella en la hipótesis de que el lenguaje humano es el que constituye nuestras ideas, haciéndolas pasar de implícitas a explícitas, de informes a formadas, del *fieri* al *esse*, o del acto primero al acto segundo, basta demostrar la falsedad de semejante hipótesis, o sea que el lenguaje no puede producir dichas ideas. Esto se demuestra, porque si el lenguaje engendra las ideas en la mente, o esto se verifica cuando se conoce y sabe el significado en la palabra, o cuando no se conoce su significado. No puede verificarse en el primer caso; porque conocer o saber el significado de la palabra, equivale a poseer idea del objeto significado por la palabra, y por consiguiente ésta no puede ser causa de aquella o engendrarla en nuestra mente, como pretende la teoría bonaldiana. Tampoco puede verificarse en el segundo caso, toda vez que la experiencia de todos los días nos enseña claramente, que el lenguaje o palabra pronunciada en presencia de un hombre que ignora su significación, por ignorar el leguaje o idioma a que pertenece, no engendra en su mente idea alguna del objeto que corresponde a aquella palabra en tal idioma.

Objeciones

Obj. 1ª Existen en nosotros ciertos principios o verdades que se llaman naturales, como son el principio de contradicción, el principio fundamental del orden moral, *bonum est faciendum et malum vitandum*, y en general, lo que llamamos primeros principios de las ciencias; es así que estas verdades no pueden decirse naturales, sino a condición de que las ideas que las constituyen lo sean también, y por consiguiente innatas o recibidas con y en la misma naturaleza: luego es preciso admitir algunas ideas innatas.

Resp. Los primeros principios de la razón, y con particularidad el principio de contradicción, pueden decirse connaturales e innatos, no porque ellos, ni las ideas que les sirven de elementos preexistan en la razón humana de una manera formada, actual, completa y explícita, sino porque las ideas que en ellos se contienen y sus relaciones, son formadas y conocidas por un movimiento espontáneo y natural de la inteligencia, bastando cualquier desarrollo de ésta, por imperfecto que sea, para que brillen en ella estas ideas, cuyas relaciones y valor objetivo son conocidos de una manera instantánea, fácil y clara por la razón, que entra en posesión de sí misma y de estas ideas por medio de una especie de intuición inmediata. La razón de esto debe buscarse en la naturaleza misma de la razón, la cual, como se ha dicho, consiste en una participación de la Inteligencia divina que contiene las ideas de todas las cosas; es una impresión de las razones eternas o de las ideas divinas más universales e inmutables de su naturaleza, cuales son las de bien, mal, relación, causa, efecto, ser y no ser, &c., *impressio rationum aeternarum*,

como la apellida santo Tomás. En suma: las ideas que constituyen los elementos de los primeros principios o verdades naturales, eternas, universales e inmutables, aunque no son innatas, en el sentido propio y riguroso de la palabra, pueden apellidarse innatas virtualmente, o in fieri próximo.

Obj. 2ª La experiencia demuestra que por medio y con el auxilio del lenguaje hablado y escrito, adquirimos ideas y conocimientos que antes no teníamos: luego el lenguaje engendra y produce las ideas en nosotros, como supone la teoría ideológica de Bonald.

Resp. El lenguaje por sí solo es incapaz de engendrar ninguna idea. Supóngase un niño ante el cual se pronuncian toda clase de palabras o sonidos articulados: jamás estas palabras producirán en él la idea o representación intelectual del objeto, si al mismo tiempo no se le hace comprender con señales, ademanes, &c., que a tal palabra corresponde tal objeto. Lo que hace el lenguaje articulado es desarrollar las ideas y conocimientos preexistentes, y esto de dos maneras principalmente: 1ª induciéndonos y ayudándonos a fijar nuestra atención sobre las ideas adquiridas de antemano, reflexionando sobre ellas, comparándolas con otras, y descubriendo nuevas relaciones y analogías; 2ª según que las palabras de otros hombres, al expresar sus ideas, sus juicios, raciocinios, &c., sirven de guía a nuestra razón, la llevan en pos de sí, y la conducen a procedimientos análogos. Por eso enseña con razón santo Tomás, que la palabra del maestro no es la causa principal de la ciencia del discípulo, sino más bien un mero instrumento, que coopera y auxilia la razón del discípulo, razón que es la verdadera causa eficiente de la ciencia que en el mismo se produce o engendra [2].

Escolio

Hay otros filósofos, que sin ser partidarios tan explícitos y completos de las ideas innatas, como los tres cuyas teorías acabamos de discutir, se acercan más o menos a dichas teorías, presentando ciertos rasgos de afinidad con las mismas. Así podemos decir, que bajo este punto de vista, Descartes se aproxima a Platón, bien que en esta materia, como en otras muchas, se contradice a sí mismo, vacilando entre encontradas afirmaciones. Después de clasificar las ideas en adventicias, facticias e innatas, añade con imperturbable serenidad: «*acaso también puedo pensar que todas son adventicias, o todas innatas, o todas hechas.*» Sabido es que la teoría ideológica de Wolf coincide, en su mayor parte, ya que no completamente, con la de Leibnitz, así como

[2] En confirmación de esto, escribe también el mismo santo doctor: «*Secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis quem in se facit, alteri exponit per signa: et sic ratio naturalis discipuli, per hujusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum.*» QQ. Disp. De verit., cuest. 11, art. I.

Beautain, Lamennais y los tradicionalistas en general, se aproximan más o menos a la teoría ideológica de Bonald. Rosmini, al mismo tiempo que rechaza las ideas innatas, admite y considera como tal la idea de ente.

18.2.2. Ontologismo propiamente dicho o ideológico.

Entre los partidarios del ontologismo ideológico ocupa el primer lugar.

A) Mallebranche, cuya teoría, después de consignar que nuestra alma puede conocer las cosas, o por sí mismas inmediatamente, o por medio de sus ideas, o por el sentido íntimo, o por conjetura, afirma: 1º que conocemos a Dios por visión inmediata y directa; 2º que conocemos los seres finitos y con especialidad los cuerpos en Dios, o sea viéndolos en las ideas arquetipas contenidas en la mente divina.

B) Gioberti profesa también el ontologismo ideológico, afirmando:
1º que nuestro entendimiento posee dos manifestaciones de su actividad o fuerza, una directa, o sea la intuición inmediata, espontánea y primitiva del ser Ideal-real, que es el ser absoluto, y por consiguiente el mismo Dios: otra secundaria y refleja, mediante la cual desenvuelve y desentraña los elementos contenidos en la intuición directa del Ideal-real, o sea del ser divino y absoluto.

2º Toda vez que la intuición indicada se refiere a Dios, según es o existe realmente, abarca simultáneamente: 1º la percepción del ser absoluto en sí mismo; 2º la creación libre mediante la cual se comunica a otros seres distintos; 3º los seres finitos que reciben el ser o la existencia por medio de esta creación.

3º Pero estas tres cosas las percibimos simultáneamente con la intuición arriba indicada, en cuanto que por medio de ésta percibimos o vemos la acción creadora en Dios. De aquí es que el fundamento real, o mejor dicho, la síntesis general de toda ciencia y de todos los conocimientos humanos, es la siguiente afirmación: el Ente crea las existencias.

C) Schelling pertenece también al ontologismo, porque su teoría ideológica es un conjunto de panteísmo y de ontologismo, estableciendo:
1º que el objeto o ser del cual procede toda realidad, a la vez que el conocimiento humano, es el Ente absoluto, en el cual se identifican y confunden el sujeto y el objeto, la cosa y la idea, la existencia y el conocimiento, la materia y el espíritu.

2º Nuestra inteligencia se eleva al conocimiento de este Ser absoluto y sustancial, o realidad única, por medio de una intuición intelectual inmediata, primitiva y trascendental, anterior por lo mismo y superior al testimonio o manifestación de nuestra conciencia.

Tesis: Son absurdos e inadmisibles los sistemas o teorías ideológicas expuestas de Mallebranche, Gioberti y Schelling.

Razones contra la teoría de Mallebranche.

1ª Si el hombre viera a Dios en sí mismo, y esto con una visión inmediata y directa, como pretende Mallebranche, seríamos semejantes a los bienaventurados, toda vez que en esta hipótesis veríamos a Dios cara a cara, *facie ad faciem*, y no *per speculum et in aenigmate*, visión que constituye la gloria y el estado de los bienaventurados en el cielo, según la doctrina de san Agustín, de santo Tomás y de la teología católica, doctrina basada sobre la enseñanza del Apóstol: «*videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*». Y esta razón adquiere mayor fuerza, si se tiene en cuenta que, según Mallebranche, Dios se manifiesta a nuestra mente y la ilumina por medio de su misma sustancia. Si a esto se añade, que la experiencia y la razón nos enseñan de consuno, que el conocimiento que de Dios alcanzamos en la vida presente, lejos de ser intuitivo y directo, es muy imperfecto y lo adquirimos por medio de raciocinios más o menos difíciles, subiendo de las cosas visibles, temporales y contingentes, a las invisibles, eternas y necesarias, no podrá menos de reconocerse que la teoría de Mallebranche, en esta parte, es absolutamente insostenible, y que no se halla en armonía con la tradición y enseñanza de la filosofía cristiana.

2ª Esta teoría es una hipótesis completamente gratuita y destituida de fundamento racional y filosófico, a no ser que se considere como tal el ocasionalismo, que es la verdadera y única base de la misma. Sabido es, por lo demás, que la razón, la experiencia y el sentido común condenan y rechazan la teoría ocasionalista del filósofo francés cuando pretende, por una parte, que los sentidos no suministran al hombre ningún conocimiento de los cuerpos, y por otra que el conocimiento sensible es una pura ocasión del intelectual, sin ejercer verdadera influencia sobre su origen y desarrollo.

3ª Finalmente, esta teoría presenta, entre otros, los inconvenientes: 1º de admitir la visión de los cuerpos de Dios, al mismo tiempo que no admite la del alma, o de la mente, siendo así que el alma está más cerca de Dios que los cuerpos; 2º mientras que por un lado afirma que vemos los cuerpos en las ideas divinas por una especie de intuición inmediata y directa, por otro lado afirma que no podemos conocer con certeza la existencia de los cuerpos sino por revelación; 3º establécese en esta teoría que es muy difícil saber si los

cuerpos tienen alguna propiedad o atributo, fuera de la extensión, mientras que por otro lado nos dice expresamente su autor que el conocimiento que de los cuerpos alcanzamos es perfectísimo, aserción rechazada además por la misma experiencia.

Razones contra la teoría de Gioberti.

1ª La intuición primitiva y espontánea de Dios creando las existencias o seres finitos, es pura y simplemente una ficción de la imaginación, y una hipótesis no sólo gratuita, sino en contradicción con la conciencia, la cual, lejos de dar testimonio de semejante intuición de Dios, ni menos de su acción creadora, nos revela por el contrario, que sólo llegamos al conocimiento más o menos perfecto de estas dos cosas por medio de raciocinios más o menos laboriosos. Ciertamente que si en nosotros existiera semejante intuición de la creación, debieron ser por demás estúpidos Pitágoras, Platón, Sócrates, Aristóteles y todos los grandes filósofos de la antigüedad, que no supieron concebir o explicar el origen del mundo por creación.

2ª Esta teoría conduce lógicamente al panteísmo. En efecto; por más que su autor rechace este error, es lo cierto que al desenvolver su teoría ideológica, afirma explícitamente que las existencias o seres creados no tienen en sí y por sí inteligibilidad. Siendo, pues, incontestable en buena filosofía, y sobre todo en la filosofía cristiana, que la inteligibilidad de una cosa se identifica *a parte rei* con su realidad objetiva, puesto que en tanto una cosa es inteligible en cuanto es algo real, síguese de aquí que si las existencias creadas o seres finitos carecen de inteligibilidad propia, carecen también de realidad propia. La consecuencia lógica y necesaria de esta doctrina es la afirmación de la sustancia o realidad única de los panteístas. Si a esto se añade, que para el filósofo italiano, la producción de los fenómenos se puede y debe apellidar verdadera creación, aparecerá más de bulto el fondo panteísta de su doctrina.

Por lo que hace a la teoría de Schelling, ya se ha visto que es esencialmente panteísta, y por consiguiente militan contra ella todos los absurdos e inconvenientes que lleva consigo el panteísmo.

Por otra parte, el mismo Schelling confiesa que la intuición intelectual del ser absoluto o de Dios, que constituye el fondo y la base de su teoría, es anterior y superior a la conciencia subjetiva o del yo; lo cual equivale a confesar que esta teoría es una hipótesis gratuita y una concepción *a priori*, sin fundamento alguno racional ni psicológico.

Objeciones

Obj. 1ª Dios se halla unido y presente a nuestra inteligencia de una manera inmediata e íntima: luego puede y debe ser conocido por el hombre por intuición inmediata y directa, como afirma Mallebranche: afirmación

que parece conforme con el pensamiento de san Agustín, cuando escribe: «*inter mentem nostram et veritatem, id est, lucem interiorem, per quam illum (Deum) intelligimus, nulla interposita creatura est.*»

Resp. Dios, como causa eficiente creadora y conservadora actualmente y siempre de nuestra alma y sus facultades, está siempre presente a nuestra mente, y existe en ella como existe en todos los seres reales. Empero esta presencia, en razón de causa eficiente y como ser infinito, por íntima e inmediata que sea, no basta para que sea conocido de una manera intuitiva e inmediata por nosotros, sino que para esto se requiere su presencia y unión con la mente en razón de objeto inteligible. Nada más íntimo y presente a nuestra mente que la misma sustancia y esencia del alma; y sin embargo, no solamente no tenemos intuición de la misma, sino que ni siquiera conocemos su existencia y atributos sino por medio de sus actos, que le comunican, por decirlo así, la presencia objetiva e inteligible. Si se quiere responder a la objeción en términos de escuela, se puede distinguir el antecedente: Dios se halla unido, &c., como causa eficiente y conservante, *in ratione causae efficientis et conservantis actualiter*, conc., teniendo presente que la conservación es una creación continuada: *in ratione objecti vel entis intelligibilis*, neg.

Por lo que hace a las palabras de san Agustín, no significan otra cosa sino que la razón o inteligencia del hombre es una participación de la inteligencia divina y como una derivación inmediata de la misma. Y en conformidad a esto escribe santo Tomás, aplicando y desenvolviendo el pensamiento de san Agustín: «*Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.*»

Obj. 2ª La operación intelectual y el orden de conocer deben estar en relación con la realidad de los objetos conocidos; es así que la realidad de los objetos o seres finitos procede de la creación y es posterior naturalmente a la realidad de Dios: luego con razón enseña Gioberti que nuestros conocimientos intelectuales deben comenzar por la intuición de Dios o del ser creante.

Resp. Si por estas palabras se quiere significar que las condiciones de nuestro conocimiento, principalmente en orden a su verdad o falsedad, está en relación con la realidad de los objetos conocidos, no se hace más que establecer una doctrina profesada por todos los filósofos, y con especialidad por santo Tomás, cuando enseña que la verdad subjetiva del entendimiento o sea la verdad *cognitionis*, consiste en la ecuación del entendimiento con la cosa conocida, o sea con la realidad y entidad del objeto. Empero si se pretende significar que el orden y sucesión de los actos de nuestro entendimiento, corresponde al orden y sucesión de los objetos conocidos, la afirmación es completamente gratuita e inexacta, toda vez que la experiencia misma nos enseña que sucede con frecuencia lo contrario. Así, pues, como primero cono-

cemos los fenómenos y accidentes que la sustancia, los efectos que las causas, así también podemos conocer y en efecto conocemos primero las criaturas que el Creador.

18.3. Escuela psicológica.

Ya hemos dicho que Descartes pertenece en parte a la escuela ontológica o sea a una de sus fases, según que admite la existencia de ideas innatas. Esto no impide que bajo otro punto de vista pueda colocársele entre los partidarios del psicologismo ideológico, habida razón de la doctrina que más de una vez consigna, al considerar el yo o los fenómenos de conciencia como la fuente real y el origen de los conocimientos intelectuales. Así es que su teoría ideológica puede considerarse como una mezcla de ontologismo y psicologismo. Dejando, pues, a un lado la teoría cartesiana, examinaremos la teoría de Fichte, genuino y lógico representante del psicologismo ideológico.

Para Fichte todos los conocimientos intelectuales, y por consiguiente todas las ideas, no son más que manifestaciones de la actividad del yo puro. Este yo puro se pone a sí mismo en cuanto y porque se conoce, y pone todas las demás cosas o el no yo, de la misma manera. Es decir, que el yo puro es la única realidad que existe, del cual nacen o salen todas las cosas: en otros términos, todas las demás cosas no son más que modos, fenómenos, apariencias, fases varias del yo puro que se pone a sí mismo conociéndose, y se conoce poniéndose. El yo empírico o sean las almas singulares, lo mismo que el no yo o el mundo externo, son modos y conocimientos del yo puro, el cual es pensamiento puro, o lo que es lo mismo, no envuelve ni sujeto ni objeto determinado.

Esta teoría ideológica, si es que tal nombre merece este conjunto de absurdos que produce vértigos cuando el pensamiento trata de fijarse sobre él, se halla refutada en primer lugar por todas las razones e inconvenientes que militan contra el panteísmo, y lo que es más, contra un panteísmo nihilista. Porque en realidad de verdad la teoría de Fichte niega y destruye toda realidad, toda vez que el yo puro, con el cual, en esta teoría, se identifican las almas, el mundo y Dios, se constituye por el pensamiento puro, o sea con precisión de todo sujeto y de todo objeto. Ahora bien: un pensamiento sin objeto pensado, ni sujeto pensante, es una mera abstracción del entendimiento, es nada en sí misma o *a parte rei*. En segundo lugar, al suponer y afirmar que el yo pone o comunica la existencia a las cosas conociéndolas, atribuye al hombre lo que es propio de Dios, o mejor dicho, supone que el hombre es Dios, y hasta más que Dios, toda vez que la producción o existencia real de las cosas

no depende del solo conocimiento especulativo de las mismas, como supone Fichte, sino del conocimiento práctico o acompañado de la determinación libre de la voluntad divina.

Añádase ahora a esto, por una parte, que todas las afirmaciones contenidas en esta teoría no son más que ficciones de la imaginación e hipótesis tan gratuitas como absurdas, y por otro lado, que envuelve el ateísmo más explícito y repugnante, toda vez que Dios es puesto por el yo puro, es una modificación o fase del mismo, sin realidad sustancial, ni existencia propia. Después de esto, no puede menos de reconocerse que la única teoría ideológica presentada por la escuela psicológica hace poco honor a ésta.

18.4. Teorías ideológicas especiales.

Además de las teorías relativas al origen de las ideas que acabamos de exponer y discutir, hay algunas otras que se podrían llamar intermedias o eclécticas, porque sin pertenecer en rigor a las escuelas expuestas, participan más o menos de las mismas. Las más importantes son:

A) La de Kant, cuya teoría ideológica, aunque finalmente viene a parar en escepticismo e idealismo, encierra a la vez puntos de vista ontológicos, empíricos, y también escolásticos o conformes a la doctrina de santo Tomás.

a) Kant se acerca, en efecto a la escuela ontológica, cuando enseña que las formas y conceptos de espacio, tiempo, cantidad, modalidad, &c., son formas subjetivas y a priori de la sensibilidad y del entendimiento; pues esto no es otra cosa en el fondo que admitir la existencia de nociones o ideas innatas.

b) Con la escuela empírica conviene: 1º en cuanto supone que todo conocimiento intelectual, en lo que tiene de objetivo, nace de las representaciones sensibles como de su causa y materia inmediata; 2º y principalmente, cuando afirma que no podemos conocer con certeza la realidad objetiva de las cosas puramente espirituales e insensibles. Más todavía: el filósofo alemán, al enseñar que no podemos conocer con certeza si el sujeto pensante o el yo, es una sustancia real o un fenómeno, va más lejos que los partidarios más exagerados del empirismo.

c) Con la teoría de santo Tomás tiene afinidad más o menos marcada la de Kant: 1º según que enseña que entre el orden sensible y el inteligible, entre la sensibilidad y el entendimiento existe una diferencia esencial, primitiva y absoluta; 2º en cuanto que considera los conceptos, como resultado o producto de la actividad del entendimiento aplicada a las representaciones o intuiciones de la sensibilidad; 3º en cuanto enseña que estos conceptos del entendimiento

son como los elementos del juicio explícito o actual; 4º según que admite en principio que la sensibilidad es la que suministra al entendimiento la materia para el conocimiento intelectual, bien que no conviene con santo Tomás en cuanto al modo con que esto se verifica.

B) Por su parte Cousin presenta una teoría ideológica que tiene puntos de contacto con la escuela psicológica y también con la ontológica; pues enseña

a) Que el hombre contiene en la propia conciencia o en el yo humano las tres ideas capitales y fundamentales de las cuales emanan todas las demás, y consiguientemente la ciencia humana: estas ideas son las de finito, la de infinito y la de relación entre los dos.

b) Hay en nosotros una manifestación espontánea de la actividad intelectual, y otra manifestación refleja. Con la primera percibimos confusamente las tres ideas expresadas, las mismas que constituyen los elementos del conocimiento intelectual y científico: con la segunda percibimos de una manera explícita, clara y distinta esas mismas ideas, desarrollándolas y aplicándolas. Como se ve, esta doctrina coincide bastante con la de Gioberti.

c) La razón humana de cada individuo percibe las verdades absolutas y necesarias en la Razón divina, impersonal y universal, que se comunica o revela a cada uno de los hombres, sin ser propia, individual o personal a ninguno de ellos.

La refutación de estas teorías se halla contenida en lo que se ha dicho acerca de las tres escuelas ideológicas, así como al hablar del panteísmo y escepticismo.

C) Hay otra tercera teoría ideológica que apellidaremos teoría de la representación sensible, y que puede condensarse en las siguientes afirmaciones:

1ª El entendimiento humano es, por su misma naturaleza o esencia, una facultad capaz de percibir y conocer los objetos espirituales y puramente inteligibles, y también los materiales y sensibles de un modo espiritual e insensible, o sea bajo la forma de universalidad.

2ª Esta facultad no se reduce al acto segundo, es decir, no puede entender actualmente sino a condición de ser aplicada o unida al objeto; pues la misma experiencia nos enseña que no podemos pensar sobre un objeto, sin que éste se halle presente de alguna manera con la facultad pensante, o en otros términos, sin que el objeto pensado se halle dentro de nuestro entendimiento, o unido de una manera u otra.

3ª Para realizar esta presencia y establecer esta comunicación o unión inteligible del objeto con el entendimiento, basta la presencia o existencia del objeto en la sensibilidad, bien sea que la sola sensación haga presente al entendimiento la cosa sentida, como pretenden algunos; bien sea que el

entendimiento se una al objeto como representado o contenido en las representaciones sensibles, según quieren otros.

Balmes, el P. Cuevas, con algunos otros escritores modernos de filosofía católica, abrazan y defienden esta teoría ideológica, la cual, aunque sencilla, fácil y exacta a primera vista, está muy lejos de resistir al examen imparcial y severo de la razón, por parte de la tercera afirmación, que es la que separa esta teoría de la doctrina de santo Tomás; pues por lo que hace a las dos primeras afirmaciones, se halla en completo acuerdo con la teoría del doctor angélico.

Que la teoría de la representación sensible es contraria a la doctrina de santo Tomás, y falsa en realidad en orden a la tercera de sus afirmaciones, se evidencia con el siguiente raciocinio. Nuestro entendimiento no puede entender objeto alguno sin que éste posea inteligibilidad actual, o como decían los escolásticos, si no es *actu intelligibile*; porque primero es naturalmente el ser inteligible que el ser entendido actualmente, así como, según el orden de la naturaleza, el cuerpo no puede ser visto sino a condición de ser visible; es así que las cosas u objetos, según el modo que existen en la sensibilidad, no son inteligibles actualmente, es decir, no poseen las condiciones necesarias para la inteligibilidad actual: luego es inadmisible en buena y racional filosofía el decir que el entendimiento percibe su objeto en las representaciones sensibles, o que se une con su objeto, según el modo con que éste existe en la sensibilidad. En efecto: así como la inteligibilidad primaria, remota y fundamental, se constituye por la realidad y ser del objeto, el cual en tanto es inteligible en cuanto tiene realidad y ser propio, así también la inteligibilidad próxima e inmediata se constituye por la universalidad, siendo una verdad de sentido común en filosofía, que el objeto propio del entendimiento es el universal: luego siendo igualmente incontestable que el objeto contenido y representado en la sensibilidad y representaciones sensibles, sin excluir las de la imaginación, se presenta como singular, es preciso admitir que el objeto, bajo estas condiciones, no es inteligible, o no posee la inteligibilidad próxima, actual e inmediata que exige y presupone el acto del entendimiento. Luego la teoría ideológica de la representación sensible es inadmisible en buena filosofía, e incompatible con la distinción real y primitiva entre el orden sensible y el orden inteligible, entre el objeto del entendimiento puro y el objeto de los sentidos, entre la inteligibilidad remota, potencial y radical del objeto, y la inteligibilidad próxima, actual e inmediata del mismo.

Capítulo 19

Teoría general sobre el origen de las ideas

Indicadas y discutidas en los precedentes capítulos las principales teorías de los filósofos acerca del origen de las ideas, vamos a exponer nuestra opinión sobre la materia, conforme en el fondo con la teoría ideológica de santo Tomás, bien que modificada en algunos puntos, o si se quiere, desarrollada en algunas de sus fases y aplicaciones posibles. Sentaremos primero las bases de nuestra teoría, reasumiendo las doctrinas psicológicas más directamente relacionadas con el presente problema.

19.1. Bases y nociones previas para explicar el origen de las ideas.

1ª El entendimiento humano es a la vez una facultad nobilísima, y una facultad imperfectísima. Es facultad nobilísima, en el mero hecho de ser facultad inteligente; porque decir facultad inteligente equivale a decir facultad superior infinitamente a las facultades todas sensibles, por nobles y elevadas que las suponga: equivale a decir, facultad, en cierto sentido, infinita, puesto que su acción alcanza y se extiende a lo espiritual y lo material, a lo inteligible y lo sensible, a lo posible y a lo ideal lo mismo que a lo existente y real, y por decirlo de una vez, a lo finito y a lo infinito. Al propio tiempo, para reconocer que es una facultad muy imperfecta en el orden inteligible, basta tener presente: 1º que en sí misma u originariamente, no posee ninguna idea, ninguna noción, ningún conocimiento objetivo, dormitando, por decirlo así, en su pasividad y receptividad inicial e innata; 2º que para salir de su estado

pasivo necesita ser excitada por el ejercicio de la sensibilidad, recibiendo a la vez de ésta los materiales para su desarrollo y para la elaboración de las ideas y conocimientos intelectuales; 3º que aún después de excitada y puesta en movimiento su actividad, no llega al conocimiento científico de las cosas sino por medio de una elaboración sucesiva, gradual, y sobre todo, trabajosa, difícil y vacilante; 4º que lejos de conocer los objetos y entrar en posesión de la verdad objetiva por medio de simples intuiciones y juicios inmediatos, como Dios y los ángeles, se ve obligada a proceder ordinariamente por medio de raciocinios, deductivos unas veces, e inductivos otras, pero siempre más o menos difíciles y complejos. Considerada bajo el primer aspecto nuestra inteligencia, dice de ella con razón santo Tomás que es *quodammodo infinita*, y también que es *impressio quaedam Veritatis Primae*; y en otros términos, *participata similitudo Luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* Considerada bajo el segundo punto de vista, es apellidada por él mismo con profunda razón filosófica, *pura potentia in ordine intelligibili.*

2ª A pesar de su pasividad o receptividad inicial, el entendimiento humano es una verdadera potencia activa, ya porque es el principio próximo vital de la intelección o acción de entender, ya porque incluye lo que hemos llamado con los escolásticos entendimiento agente, o sea la fuerza y actividad necesarias para transformar las representaciones sensibles, abstrayendo y elaborando las ideas inteligibles o impresas, representativas de los objetos bajo la forma de universalidad, sin lo cual no podrían determinar y servir de objeto a la acción intelectiva. Ni es preciso imaginar que la elaboración de estas ideas o representaciones inteligibles mediante la acción del entendimiento, sea anterior con duración de tiempo a la acción del mismo entendimiento con la cual percibe el objeto, bastando al afecto la prioridad de naturaleza. Antes bien es más probable que las abstracciones y la intelección son acciones simultáneas o coexistentes, aunque la primera precede a la segunda *prioritate naturae.* Este modo de ver se halla en armonía con santo Tomás cuando afirma que de la acción del entendimiento agente (abstracción o formación de las ideas impresas) y de la acción del entendimiento posible (la intelección, el conocimiento intelectual del objeto), resulta un acto perfecto: *resultat unus actus perfectus.*

3ª Además de la abstracción de las especies o ideas inteligibles, función que pertenece al entendimiento agente en orden a las representaciones sensibles, puede y debe admitirse otra abstracción propia del entendimiento posible; pues éste, al pensar sobre un objeto, puede dividirlo en varios conceptos parciales, y reuniéndolos o comparándolos entre sí y con otros formar representaciones intelectuales de realidades objetivas determinadas, respecto de las cuales estas ideas o representaciones formadas por el entendimiento posible, tendrán lugar o harán el oficio de ideas impresas.

4ª Las ideas todas existentes en nuestro entendimiento pueden reducirse a cuatro clases: 1ª ideas que representan o se refieren a objetos corpóreos y sensibles en universal, como la representación inteligible y universal del hombre, del caballo, del mármol: en gracia de la claridad llamo a estas, ideas de abstracción primaria; 2ª ideas relativas a objetos o realidades objetivas, las cuales, aunque incluidas y encerradas en cosas corpóreas y sensibles, no están limitadas o circunscriptas a ellas, sino que pueden existir en cosas incorpóreas e insensibles, como las ideas de causa, efecto, bueno, malo, existencia, sustancia, contingencia, necesidad, &c., las apellidaremos ideas inteligibles; 3ª ideas que se refieren a sustancias espirituales, como las de Dios, de los ángeles, del alma racional, las cuales pueden decirse ideas espirituales; 4ª finalmente, la idea de ente, la cual constituye un género especial, por razón de su universalidad suprema y de su inseparabilidad de las funciones o manifestaciones del entendimiento humano.

Esto supuesto, veamos ahora el origen más probable de cada una de estas clases de ideas.

19.2. Exposición sumaria del origen de las ideas.

Las nociones expuestas en el artículo anterior, en relación con las doctrinas psicológicas de antemano consignadas, nos conducen a la siguiente teoría ideológica, que puede considerarse como un corolario general de la Psicología, y que puede condensarse en los siguientes puntos:

1º Si se trata de las ideas expresas, todas son producidas por el entendimiento posible, es decir, por el entendimiento en cuanto incluye o significa la facultad de entender los objetos por medio de percepciones, juicios y raciocinios universales, que esto y no otra cosa es el entendimiento posible. No siendo las ideas expresas más que los conceptos o nociones que el entendimiento forma de los objetos que conoce o en cuanto sometidos a la intelección, claro es que deben considerarse como un efecto y producto del entendimiento posible.

2º Si se trata de las ideas impresas, o sea de aquella idea o representación intelectual que establece comunicación actual entre el objeto cognoscible y el entendimiento cognoscente, sirviendo de medio para que el objeto se haga presente al entendimiento con presencia inteligible y bajo la forma de universalidad, entonces es preciso distinguir:

a) Si se trata de las ideas de primera abstracción, estas son producidas por la acción del entendimiento agente sobre las representaciones sensibles, lo cual equivale a decir que son producidas y elaboradas en virtud de la fuerza innata o actividad connatural y espontánea que tiene el entendimiento, para determinar la representación universal del objeto contenido y representado en la sensibilidad con representación singular y sensible.

b) Si se trata de las ideas que hemos llamado inteligibles, estas proceden a la vez de los dos entendimientos: del agente, en cuanto que en las ideas de primera abstracción, por ejemplo, en la idea de hombre, se hallan incluidas otras puramente inteligibles, como la razón de causa, efecto, sustancia, existencia, &c. Proceden también del entendimiento posible o cognoscente; porque este, al conocer o entender al hombre, siguiendo el ejemplo indicado, descubre en él y pasa sucesiva y voluntariamente a pensar y concebir cada una de las realidades objetivas correspondientes a las ideas de causa, sustancia, contingencia y otras puramente inteligibles.

3º Por lo que hace a las ideas puramente espirituales, también es preciso distinguir.

a) La idea o representación inteligible de Dios, bajo el concepto de ser necesario e infinito, resulta de la síntesis o reunión de las ideas de ser con las de necesidad absoluta, o negación de límites y determinaciones respectivamente. Si Dios se presenta bajo el concepto de causa primera, entonces se forma del mismo modo que las ideas inteligibles.

b) Si se trata de los ángeles, formaremos ideas o representaciones inteligibles de estas sustancias, por analogía con la sustancia de nuestra alma; de donde se infiere que son producto del entendimiento posible más bien que del agente.

c) Finalmente, los actos o funciones ejercen el oficio de ideas impresas, sin serlo propiamente, con respecto a nuestra alma, cuya sustancia y atributos conocemos mediante la intuición experimental de sus actos. De aquí se infiere, que en realidad, no hay idea impresa del alma, supliendo sus veces los actos que de ella proceden, y que son manifestaciones y como presentaciones de su ser.

4º La idea de ente, como condición necesaria que es de la actividad intelectual y de su ejercicio, puede considerarse como una idea innata implícita *et in fieri*, bastando cualquiera excitación de dicha actividad para que se haga explícita, actual, perfecta y clara en la inteligencia, que depende de ella en su desarrollo subjetivo y objetivo.

5º Infiérese de lo dicho que todas las ideas intelectuales pueden decirse dependientes de la sensibilidad bajo dos puntos de vista generales: 1º porque en el hombre no se manifiesta ni desarrolla el conocimiento intelectual, ni adquiere ideas o nociones intelectuales de los objetos, sin que haya precedido

el conocimiento sensitivo o la percepción de algún objeto singular por medio de los sentidos; 2º porque, hablando en general, primero conocemos los singulares que los universales, y por otra parte las representaciones sensibles son las que originariamente excitan la actividad intelectual y constituyen, o la materia, o la ocasión respectivamente, para la formación de las ideas y conocimientos intelectuales. En este sentido, puede admitirse como verdadero y exacto el apotegma antiguo: *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.*

6º Este mismo apotegma será inadmisible y conducirá al sensismo, como condujo a Locke, si se toma literalmente como suena. Porque la verdad es: 1º que los sentidos no son verdadera causa eficiente de las ideas y conocimientos intelectuales, sino causa material, cuando más: la razón de causa eficiente corresponde al mismo entendimiento; 2º que con respecto a algunas ideas, ni siquiera tienen razón de causa material; pues las ideas que hemos apellidado inteligibles, sólo dependen o proceden de las representaciones sensibles de una manera indirecta y remota; a lo cual se añade, que con respecto a las espirituales de los ángeles y del alma racional, y más todavía con respecto a la idea fundamental del ser, ni siquiera tienen razón de causa material remota, pues esta clase de ideas sólo proceden de la sensibilidad como de causa ocasional.

Conviene no perder de vista estas indicaciones, si se quiere saber el sentido o significación en que santo Tomás y otros escolásticos hacen uso del axioma *nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu.*

Apéndice A

Resumen

Parte I
Lógica general

No ponemos resumen de la Lógica general, porque toda ella puede considerarse como un sumario.

Parte II
Lógica especial

A.1. Capítulo primero. De la Lógica.

A.1.1. Noción e importancia de la Lógica.

1. Tomada en general la Lógica, es la facultad de discurrir rectamente.

2. Se divide en natural y artificial. La primera es la facultad o poder inherente a la razón humana para percibir, juzgar y discurrir acerca de las cosas. La segunda es un hábito adquirido que nos enseña las leyes del recto raciocinio, mediante las cuales el entendimiento es dirigido al descubrimiento y posesión de la verdad.

3. Algunos dividen ésta última en Dialéctica o lógica disputante, que trata del silogismo probable; y Apodíctica o lógica demostrante, la cual se refiere al raciocinio demostrativo. Los antiguos la dividían también en docente o que enseña las leyes del raciocinio, y utente, que las aplica.

4. El fin de la Lógica es dirigir las operaciones del entendimiento en orden a la investigación y adquisición de la verdad. Su oficio es conocer y aplicar las leyes e instrumentos conducentes para descubrir y explicar la verdad.

De aquí su importancia y utilidad; pues sin ella no se pueden adquirir y poseer con perfección las demás ciencias, respecto de las cuales es como una introducción general.

A.1.2. Naturaleza de la Lógica.

5. Pueden distinguirse en nuestro entendimiento cinco especies de hábitos o facultades, que representan y expresan otros tantos modos de relación del entendimiento humano con la verdad, a cuya posesión aspira, y son:

6. a) La inteligencia o sea el conjunto de los primeros principios, cuya verdad es percibida por nuestro entendimiento de una manera connatural y espontánea. b) La sabiduría, que puede definirse: el conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas superiores o primeras. c) La ciencia, o sea el conocimiento cierto y evidente de las cosas por medio de sus causas inferiores o menos universales. d) La prudencia, o sea aquel hábito que perfecciona al entendimiento en orden a las acciones humanas, bajo el punto de vista de la moralidad. e) El arte, que puede apellidarse: cierta facilidad adquirida con el estudio y el uso, mediante la cual el entendimiento dirige la conveniente ejecución de las obras exteriores. Esta definición se refiere principalmente a las artes mecánicas.

7. La Lógica es una verdadera ciencia, toda vez que demuestra con certeza y evidencia algunas verdades relativas a su objeto propio; pero participa también del arte en cuanto al modo o forma con que expone y afirma algunas de las verdades que enseña.

A.1.3. Objeto de la Lógica.

8. Llámase objeto de una ciencia la materia o cosas que considera e investiga. Estas cosas, consideradas en sí mismas, constituyen el objeto material de la ciencia. El punto de vista especial o la razón particular que en estas cosas o materia investiga y considera la ciencia, es lo que se llama objeto formal de la misma. Como toda ciencia incluye demostraciones, y éstas presuponen y exigen como base necesaria verdades de evidencia inmediata o primeros principios, los que pertenecen o son peculiares a cada ciencia, constituyen su objeto formal *quo*, o lo que los escolásticos llamaban *ratio sub qua*, porque sirven de luz para las demostraciones propias de aquella ciencia.

9. El objeto material de la Lógica son las cosas u objetos percibidos por el entendimiento: pero su objeto formal es la disposición artificial que nuestro entendimiento les comunica, al formar las definiciones, divisiones, raciocinios, &c.

A.2. Capítulo segundo. La Verdad y la Certeza.

A.2.1. Nociones generales sobre la verdad. La verdad lógica.

10. La verdad se divide en metafísica, lógica y moral.

11. La primera es la realidad objetiva de las cosas, en cuanto éstas, por medio de su esencia, corresponden a la idea típica de las mismas preexistentes *ab aeterno* en el entendimiento divino. Esta misma verdad metafísica recibe también las denominaciones de: 1º *veritas rei*, verdad de la cosa, porque se identifica con la esencia de la cosa a la que se refiere; 2º verdad transcendental, porque conviene a todo ser real, cualquiera que sea el grado de su perfección; 3º verdad objetiva, ya porque se identifica con los objetos reales de nuestro entendimiento, ya también porque por razón de su verdad metafísica, los objetos reales pueden determinar en nosotros conocimientos verdaderos acerca de los mismos.

12. La verdad lógica, que también suele apellidarse verdad subjetiva, verdad formal, verdad de conocimiento o *in cognoscendo*, puede definirse: la conformidad o ecuación del entendimiento como cognoscente con la cosa conocida.

13. La verdad moral es la conformidad o ecuación del lenguaje externo con el juicio interno.

14. Aunque en fuerza de la ley de contrariedad, la falsedad puede dividirse también en metafísica, lógica y moral, la primera sólo puede aplicarse a la nada absoluta, según que ésta, al negar o excluir toda realidad fuera de Dios, excluye toda ecuación actual con las ideas divinas.

15. La verdad lógica o de conocimiento sólo se encuentra con perfección y propiedad en el juicio; pero si se toma en un sentido impropio conviene también a la simple percepción. Esta verdad imperfecta que acompaña a la simple percepción, puede estar sujeta a falsedad accidentalmente.

16. Toda verdad incluye orden o relación a algún entendimiento, toda vez que si es metafísica dice orden al entendimiento divino, y si es lógica o moral, al entendimiento humano.

17. Todos los grados y géneros de verdad son participaciones y derivaciones de una verdad primera y única, existente o mejor dicho identificada con la Inteligencia divina.

18. Una proposición no puede decirse más verdadera que otra, porque la verdad lógica es indivisible.

A.2.2. Naturaleza, división y existencia de la certeza.

19. La certeza puede considerarse como un estado determinado del entendimiento con respecto a la verdad, y también por parte del objeto a que se refiere. En el primer sentido, puede definirse: la adhesión firme y estable del entendimiento a alguna cosa de manera que excluya todo temor de lo contrario. En el segundo sentido es la capacidad o aptitud del objeto para determinar asenso firme y estable en el entendimiento humano. Ésta se denomina objetiva, y la primera subjetiva.

20. La certeza se divide en metafísica, física y moral. La primera existirá, cuando el juicio del entendimiento y el motivo que lo determina radican en la esencia misma del objeto, y expresa una conexión o repugnancia necesaria e inmutable entre el predicado y el sujeto. La física estriba en las leyes constantes de la naturaleza, y por consiguiente incluye necesidad e inmutabilidad, no absolutas, sino hipotéticas. La moral es la que estriba, o en las leyes morales a que obedece generalmente la naturaleza humana, o en el testimonio de los hombres. Esta última, en circunstancias y condiciones dadas, equivale a la física.

21. La certeza subjetiva envuelve un elemento positivo, que es la adhesión del entendimiento, y otro negativo, que es la exclusión de temor respecto de la parte contraria. Aunque por parte del elemento positivo es susceptible de grados, en algún sentido, por parte del negativo es absolutamente indivisible.

22. El error es la adhesión o asenso del entendimiento a una cosa falsa percibida como verdadera.

23. La duda, que se opone a la certeza, puede definirse: el estado del entendimiento en el cual suspende el juicio acerca de un objeto o proposición. Si esta suspensión de juicio procede de la carencia de razones en pro y en contra, se dice que hay duda negativa; si la suspensión procede de la igualdad o equivalencia de las razones en pro y en contra, habrá duda positiva.

24. La opinión, que viene a ser un estado intermedio entre la duda y la certeza, es el asenso del entendimiento a una proposición con temor de que la parte contradictoria sea verdadera. La sospecha puede considerarse como el primer grado de la opinión.

25. La ignorancia, que es la carencia o privación de conocimiento, se llama absoluta, si se refiere a todos los objetos, y relativa, si se refiere a algunos. Puede ser además completa o incompleta.

26. El escepticismo absoluto que rechaza la existencia de toda verdad cierta es absurdo en sí mismo, a la vez que incompatible con la sociedad y la religión.

A.3. Capítulo tercero. Los criterios de Verdad.

27. Si por criterio se entiende el medio o instrumento de que nos servimos para juzgar de las cosas, no hay más que un solo criterio, que es la razón, la cual, por lo mismo puede y debe llamarse *criterium per quod.* Si se entiende el motivo, o razón que induce o arrastra al entendimiento a asentir o disentir, abraza la evidencia, la conciencia, el sentido común, los sentidos externos, y la autoridad humana.

28. En este segundo sentido puede definirse en general el criterio: motivo infalible de su naturaleza para formar juicio cierto acerca de alguna cosa determinada. Para distinguirle del criterio en el primer sentido, puede apellidársele criterio *secundum quod.*

A.3.1. Criterio de evidencia.

29. La evidencia puede y debe dividirse en objetiva y subjetiva. La primera no es otra cosa más que la aptitud del objeto para presentarse al entendimiento con tal viveza y lucidez de verdad que le obliga a un asenso vehemente e irresistible. La subjetiva puede definirse: la luz innata mediante la cual el entendimiento percibe con viveza y claridad los objetos dotados de evidencia objetiva.

30. La evidencia objetiva es invariable, como lo son los objetos o verdades a que se refiere: la subjetiva varía en diferentes sujetos, según el grado de poder y energía intelectual de que se hallan dotados.

31. La evidencia, como criterio de verdad, abraza la objetiva y la subjetiva; y se llama inmediata cuando basta percibir el significado obvio de los términos, para descubrir con toda claridad la identidad o repugnancia entre el predicado y el sujeto. Si no basta la simple intuición del objeto, ni la percepción de los términos para descubrir esta identidad o repugnancia, sino que es preciso acudir al raciocinio, la evidencia se llama mediata.

32. Esta última es susceptible de grados, según que la proposición demostrada se halla más o menos próxima a los primeros principios que sirven de base para el raciocinio. Cuando basta un raciocinio facilísimo, breve y como espontáneo, para descubrir la relación de una proposición de evidencia mediata con algún primer principio, la evidencia mediata puede decirse equivalente a la inmediata.

33. La evidencia inmediata y la mediata equivalente a aquella constituye

y debe ser considerada como criterio infalible de verdad.

34. La certeza científica, como tal, se resuelve en la certeza de los primeros principios, de los cuales emana originariamente.

A.3.2. Criterio de conciencia.

35. El acto de la conciencia o sentido íntimo, es la percepción experimental de algún estado interno, modificación o afección presente de nuestra alma, o mejor dicho, de la persona humana.

36. No todos los estados o afecciones del alma están sujetos a conciencia, y por consiguiente, es infundado el decir que nada se debe afirmar del alma sino lo que consta por el testimonio de la conciencia.

37. El objeto de la conciencia es doble, a saber: las modificaciones activas o pasivas experimentadas, y el yo, o sea el sujeto en que se realizan dichas modificaciones.

38. Cuando la actividad y percepción de la conciencia se refiere en primer término al fenómeno o afección interna, y en segundo término al sujeto, habrá conciencia directa. Cuando se verifica lo contrario, habrá conciencia refleja.

39. La conciencia puede dividirse también en perfecta e imperfecta, o mejor, en intelectual y sensitiva. La primera es la que corresponde al hombre como ser pensante; la segunda es la percepción de las sensaciones externas por medio de la facultad sensible, apellidada por los antiguos sentido común. Esta última se encuentra también en los animales.

40. La conciencia o sentido íntimo constituye motivo y criterio seguro de verdad en orden a su objeto propio.

A.3.3. Criterio de sentido común.

41. Por sentido común se entiende aquí la propensión innata en el hombre a asentir con firmeza a ciertas verdades, antes que éstas se presenten con claridad y evidencia al entendimiento.

42. El asenso, en las verdades de sentido común, procede a la vez de la evidencia más o menos manifiesta que encierran, y de la propensión espontánea y connatural del entendimiento para asentir a dichas verdades.

43. Luego es inadmisible la doctrina de Reid y la opinión de los que pretenden que el asenso a las verdades de sentido común, procede de un instinto necesario y ciego de la naturaleza.

44. Los juicios de sentido común deben tenerse por infalibles, siempre que reúnan las condiciones propias de esta clase de verdades.

45. Estas condiciones son: a) Que la verdad sea constante y verdaderamente común: b) Que sea conforme a la razón: c) Que el asenso a la misma proceda únicamente de la razón o evidencia racional y de la naturaleza.

A.3.4. Criterio de los sentidos externos.

46. En los sentidos externos debemos considerar el fin, el objeto y las condiciones de los mismos como criterio.

47. El fin de los sentidos externos es doble; uno inmediato y físico, que es la conservación de la vida; otro intelectual y mediato, que es suministrar la materia para el conocimiento intelectual.

48. Aunque el objeto general de los sentidos son los cuerpos con sus modificaciones o accidentes, a cada uno de ellos corresponde un objeto especial y propio, como el color a la vista, el sabor al gusto, &c. Hay algunas cualidades o modificaciones de los cuerpos, como la magnitud, el movimiento, la figura, &c., que pueden ser percibidas por dos o más sentidos: por esta razón las apellidaban los escolásticos *sensibilia communia*.

49. Las principales condiciones para la veracidad de los sentidos externos como criterio de verdad, son: a) Que se hallen convenientemente dispuestos, tanto por parte del órgano, como por parte del medio y la distancia del objeto: b) Que su testimonio se halle en relación con la naturaleza del objeto percibido: c) Que su testimonio sea constante y uniforme: d) Que no haya oposición entre el testimonio de diferentes sentidos: e) Que la razón dirija y consolide su ejercicio.

50. Con respecto a los cuerpos y sus modificaciones, el testimonio de los sentidos es motivo o criterio seguro de verdad, siempre que vaya acompañado de las condiciones indicadas.

51. La sensación, considerada adecuadamente, no es una mera afección interna o subjetiva, sino que contiene una relación determinada a los objetos materiales, y es el medio natural para percibir los cuerpos y sus cualidades.

A.3.5. Criterio de la autoridad humana.

52. Este criterio es uno de los más importantes, pero al propio tiempo es más complejo y difícil por parte de sus aplicaciones.

53. Los hechos cuyo conocimiento podemos adquirir por medio de la autoridad humana, pueden ser, o dogmáticos, o históricos, o naturales, o so-

brenaturales, o manifiestos u oscuros, o públicos, o privados. También pueden ser contrarios o favorables al narrador.

54. Llámase testigo, con respecto a este criterio, el que afirma la existencia o no existencia de alguna cosa, y puede ser, o dogmático, o histórico; ocular, auricular, contemporáneo. La autoridad de estos testigos resulta de la ciencia y de la veracidad de los mismos, en cuanto conocidas por nosotros.

55. Las condiciones principales de la autoridad humana como criterio, son: a) Que el hecho sea público, de importancia suficiente para llamar la atención de los que lo presenciaron, absolutamente posible, y no contrario al sentido común; b) Que los testigos hayan podido percibir y saber la cosa, bien por sus propios sentidos, o bien por testimonios o documentos fidedignos; c) Que tengan probidad reconocida, o que su testimonio vaya acompañado de circunstancias que hagan moralmente imposible el engaño; d) Que el testimonio sea constante y uniforme, al menos con respecto al fondo y a lo sustancial del hecho.

56. La autoridad humana, en las condiciones indicadas, es motivo de juicio cierto y seguro con respecto a los hechos sensibles e históricos.

57. Si la autoridad humana no va acompañada de las circunstancias necesarias para constituir criterio seguro de verdad, produce asenso opinativo o probable, cuyos grados de fuerza se hallan en relación con la clase de hechos, testigos y demás condiciones particulares. Reglas generales sobre esta materia.

A.3.6. Reducción de los criterios.

58. Los diferentes criterios pueden y deben reducirse de alguna manera a un criterio general de la verdad.

59. Este criterio general y único de la verdad, no puede ser el consentimiento común de los hombres, como pretende Lamennais.

60. Tampoco puede ser la revelación, ni la fe divina, como pretendieron Beutain y Huet.

61. La evidencia puede apellidarse criterio universal y único de la verdad, tomando la evidencia en un sentido general y lato, es decir, según que se denomina evidente toda verdad que se presenta con claridad y lucidez al entendimiento, bien que esta verdad exprese la relación entre un predicado y un sujeto, bien sea que se refiera a un hecho, un fenómeno u otro objeto.

62. El consentimiento común puede y debe ser considerado como criterio supletorio o complementario de otros criterios, aunque él por sí solo no constituya un criterio especial.

A.3.7. Causas de los errores y defectos del juicio.

63. Las causas y ocasiones más frecuentes de errores y defectos en nuestros juicios, son: 1º los sentidos; 2º la voluntad, ya por parte del amor inmoderado de sí mismo, ya por parte del amor desordenado de la antigüedad y de la novedad, ya por parte de la influencia de las pasiones sobre ella; 3º el entendimiento, a causa: a) de su imperfección y limitación nativa; b) del abuso de los vocablos; c) de la educación defectuosa; d) del método inconveniente en los estudios.

64. La inconveniencia de este método en los estudios, puede verificarse: a) por defecto de la recta elección; b) por defecto de orden, o sea por invertir el orden natural y lógico de las ciencias; c) por enciclopedismo científico; d) por el menosprecio de las ciencias metafísicas.

A.3.8. De la crítica.

65. Un libro puede decirse auténtico en dos sentidos: 1º si es genuino, o sea escrito realmente por el autor cuyo nombre lleva; 2º si no contiene ninguna mutilación o interpolación. Reglas principales para discernir y juzgar acerca de la autenticidad de un libro.

66. Un libro puede decirse apócrifo en tres sentidos: 1º cuando no está reconocido por sagrado o canónico por la Iglesia; 2º cuando contiene narraciones extravagantes y ficticias acerca de la religión cristiana; principalmente con respecto a Jesucristo, a la Virgen y a los apóstoles; 3º cuando, o es dudoso, o se ignora el autor del libro.

67. Pertenece a la hermenéutica señalar las reglas principales y conducentes para comprender e interpretar el sentido de un autor o de sus doctrinas.

A.4. Capítulo cuarto. Del método.

A.4.1. Del método inicial o universal científico.

68. El método, considerado etimológicamente, significa la inteligencia puesta en el camino de la verdad.

69. Por parte de su significación filosófica, el método puede definirse: el modo de proceder ordenadamente en la investigación y enunciación de la verdad, o en otros términos: el empleo racional de los medios adecuados para descubrir con seguridad la verdad, y para enunciarla con claridad y lucidez.

70. El método científico comprende dos especies, que son: 1º el método inicial, el cual se refiere a la inteligencia según que toma algún hecho o verdad como origen y punto de partida de la ciencia humana; 2º el método de evolución, que corresponde a la inteligencia por parte del empleo de los medios conducentes para el desarrollo de la ciencia.

71. Las opiniones y teorías de los filósofos acerca del método inicial pueden reducirse a cuatro, que son: a) el escepticismo, que niega la existencia de toda certeza científica en el hombre y para el hombre: b) el psicologismo, para el cual el origen y la razón primera de la ciencia es el yo con sus fenómenos y actos. Este psicologismo comprende el transcendental o panteísta, el sensista y el tradicionalista; c) el ontologismo, que señala como origen de la ciencia una intuición más o menos inmediata de Dios como primer ser y origen de todos los seres; d) el dogmatismo, que señala como origen y fundamento de la ciencia principios o verdades de evidencia inmediata, que son quasi innatas y connaturales al hombre.

72. Tomado el dogmatismo en este sentido, pero sin excluir los sentidos como origen remoto de la ciencia, constituye el método inicial.

73. Bajo algún punto de vista, puede admitirse que en la teoría de santo Tomás, la intuición de Dios es el principio y origen de la ciencia.

74. La ciencia humana consta de dos elementos, uno racional o ideal, que son los primeros principios, y otro singular o empírico, que son los fenómenos singulares y sensibles tanto internos como externos.

A.4.2. Del método cartesiano.

75. Consiste el método cartesiano en la duda universal y completa acerca de los conocimientos adquiridos de antemano, exceptuando únicamente de esta duda los hechos o fenómenos de conciencia.

76. La duda cartesiana es imposible y además inútil para el fin que su inventor se propuso.

77. El método cartesiano, sobre ser contrario a la recta razón y religión, es incapaz de fundar y establecer la certeza científica.

A.4.3. Del método analítico y sintético.

78. Llámase método analítico el que procede descomponiendo los compuestos, ya reales, ya ideales, en sus partes o elementos simples, y método sintético al que procede de lo simple o general a lo compuesto y particu-

lar. Estos dos métodos corresponden en cierto modo a la inducción y a la deducción.

79. Tanto para el descubrimiento de la verdad como para la enseñanza de la ciencia, conviene hacer uso simultáneamente de las dos, de manera que el método de evolución científica es mixto de analítico y sintético. Sin embargo, el sintético debe predominar en la enseñanza de la verdad, así como el analítico cuando se trata de su descubrimiento.

80. Además de las leyes especiales de cada uno de estos dos métodos, hay algunas generales y comunes a los dos, siendo las más importantes las siguientes:

1ª Conviene presentar con claridad y precisión la cuestión u objeto que se trata de dilucidar, y también explicar o definir las palabras oscuras.

2ª Se debe fijar la atención en el objeto o cuestión que se trata de resolver, apartándola de los demás objetos.

3ª El examen de un objeto y la investigación de la verdad deben comenzar por las cosas más fáciles o conocidas de antemano.

4ª Los medios e instrumentos de que se hace uso para conocer un objeto o verdad, deben estar en relación con la naturaleza y condiciones propias de aquéllos. Véanse en el cuerpo de la obra las leyes especiales de los dos métodos.

A.4.4. Algunos métodos especiales.

81. El método de lectura se halla sujeto a dos reglas fundamentales, que son: 1ª leer los libros de los mejores autores sobre la ciencia o materia que se intenta conocer; 2ª leer y estudiar estos libros de tal modo que se penetre el sentido genuino y verdadero de sus autores. Aplicaciones especiales de estas dos reglas fundamentales.

82. Pertenece al método matemático establecer al principio: 1º definiciones claras de nombres y cosas; 2º principios o verdades de evidencia inmediata; 3º postulados; y 4º ordenar las conclusiones y demostraciones de tal manera, que se descubra con evidencia su enlace con alguno de los principios, postulados o definiciones.

83. Este método, aunque muy conveniente en las ciencias matemáticas, y muy científico de su naturaleza, no puede ni debe aplicarse con rigor a todas las ciencias.

84. Los caracteres propios del método escolástico son: 1º presentar nociones, tanto doctrinales como históricas, acerca de la materia que se trata de dilucidar; 2º fijar el sentido de los términos de significación múltiple o

ambigua; 3º indicar y exponer, en caso necesario, los principios o las verdades establecidas de antemano, cuando tienen relación con la cuestión que se intenta dilucidar; 4º enunciar con claridad la tesis y probarla, o con verdaderas demostraciones, o con razones y argumentos probables, según lo exija y permita su naturaleza; 5º proponer y resolver las dificultades contrarias; 6º servirse al efecto con frecuencia de la forma silogística.

85. Este método escolástico coincide en el fondo con el general de evolución científica, o sea con el mixto de analítico y sintético. Su aplicación o uso es conveniente, especialmente cuando se escriben obras elementales. Debe evitarse el exceso o abuso de la forma silogística.

Parte III
Psicología empírica

86. Etimológicamente considerada, la Psicología es la ciencia o tratado del espíritu. Con relación a su objeto y en el sentido filosófico de la palabra, puede definirse: la ciencia que trata de la naturaleza, atributos, facultades y operaciones del alma humana.

87. Suele dividirse en Psicología empírica, cuyas investigaciones se dirigen y refieren principalmente a las facultades y operaciones del alma; y Psicología racional, cuyas investigaciones tienen por objeto principal y directo la esencia y atributos de la misma.

88. De aquí se infiere que no se distinguen esencialmente ni como dos ciencias diferentes, sino accidentalmente y como dos partes o secciones de una sola ciencia completa.

A.5. Capítulo primero. Facultades y operaciones del hombre consideradas en general.

A.5.1. Clasificación general de las facultades del hombre.

89. La experiencia manifiesta que el hombre se halla dotado de una actividad, que se revela por medio de potencias y funciones múltiples y diferentes entre sí.

90. A cinco géneros pueden reducirse las potencias o facultades vitales del hombre, que son: facultad locomotriz, vegetativa, sensitiva, apetitiva e intelectual. La mayor parte de estos géneros abraza varias potencias específicas, como el género vegetativo, la nutritiva, la digestiva, &c.

A.5.2. Distinción de las facultades.

91. Las potencias o facultades del alma racional se distinguen de la esencia y sustancia de ésta con distinción real.

92. Aunque en rigor metafísico, sólo el supuesto o persona se dice *principium quod* de las operaciones humanas, en conformidad al axioma *actiones sunt suppositorum*, sin embargo, también el alma racional puede decirse *principium quod*, en cuanto que es la cosa o sustancia de la cual emanan originariamente todas las acciones del hombre, como de actividad primitiva y fundamental. Las potencias deben apellidarse *principium quo proximum*, porque son el principio inmediato de las operaciones que el hombre ejecuta por medio, *quo*, de dichas potencias.

93. Debe admitirse distinción real también entre algunas potencias del alma racional, y principalmente entre las sensibles y las puramente intelectuales, como son el entendimiento y la voluntad.

A.6. Capítulo segundo. Facultades sensibles.

A.6.1. De la sensibilidad en general.

94. Es la sensibilidad, tomada en general, aquella facultad o fuerza vital que sirve, ya para percibir los objetos materiales y singulares, ya para experimentar determinadas afecciones internas con relación y dependencia de estas percepciones.

95. La sensibilidad se divide en cognoscitiva o perceptiva, y afectiva. La primera es la que tiene por objeto primario y directo percibir o conocer algún cuerpo, o mejor dicho, alguna cualidad o modificación de los cuerpos. La segunda consiste en una especie de movimiento interno o afección determinada, hacia el objeto percibido por la sensibilidad cognoscitiva.

96. La cognoscitiva se divide en externa, que comprende los cinco sentidos externos, e interna, que comprende ciertos sentidos interiores, destinados a percibir en los cuerpos ciertas cualidades o modificaciones que no perciben los externos.

97. Las funciones de la sensibilidad pueden dividirse en inmanentes y representativas, llamando inmanentes a las que son simples afecciones subjetivas de nuestra alma, y representativas a las que nos representan algo fuera de nosotros. Algunos las denominan intransitivas y transitivas respectivamente.

98. El objeto general de la sensibilidad, son las cosas materiales como singulares. El de los sentidos externos puede dividirse en propio y común.

Propio es aquella cualidad o modificación de los cuerpos que sólo puede ser percibida por alguno de los sentidos externos, como el color respecto de la vista. Común es la cualidad o modificación que puede ser percibida por dos o más sentidos externos, como el movimiento, la figura, &c.

99. Las facultades sensibles son necesarias al hombre, ya sea que se le considere simplemente como un ser dotado de vida, ya sea que se le considere como ser inteligente y libre.

A.6.2. La sensibilidad externa.

100. El acto o función mediante la cual los sentidos externos perciben su objeto propio, se llama sensación. Es preciso no confundir la sensación-conocimiento, que también es aplicable a los sentidos internos, con la sensación-afección, o sea las pasiones.

101. La sensación, etimológicamente considerada, es la acción de los sentidos: *sensatio quasi sensuum actio*. Tomada en su valor filosófico, o como función propia de las potencias sensibles cognoscitivas, puede definirse: la percepción de alguna cualidad o modificación real y singular de los cuerpos, realizada en y por medio de órganos determinados.

102. La sensación, considerada de una manera adecuada y completa, incluye tres cosas: 1ª impresión orgánica del objeto comunicada al cerebro; 2ª reacción de éste sobre el órgano en cuanto impresionado por tal objeto o cuerpo; 3ª percepción de la cualidad o modificación material y singular correspondiente.

103. Las especies sensibles son representaciones de los objetos percibidos por los sentidos, distintas de la misma sensación. Son varias y contradictorias las opiniones de los filósofos sobre su existencia y naturaleza.

104. Puede llamarse especie sensible a la representación del objeto, producida por la reacción del cerebro sobre la impresión determinada en el órgano por el cuerpo u objeto externo.

A.6.3. La sensibilidad interna.

105. Los sentidos internos cognoscitivos pueden reducirse a cuatro, que son: sentido común, imaginación, estimativa natural y memoria.

106. El sentido común, tomado como sentido interno, es aquella facultad mediante la cual percibimos sensiblemente en nosotros las sensaciones de los sentidos externos.

107. El objeto del sentido común son las sensaciones externas y su distinción. Su función propia, es percibir de una manera experimental y sensible las varias sensaciones que se realizan en y por medio de los sentidos externos.

108. No debe confundirse con lo que se llama ordinariamente consentimiento común de los hombres ni tampoco con lo que se llama sentido íntimo o conciencia.

109. El órgano propio de este sentido interno debe colocarse en aquella parte del cerebro, en la cual se reúnen y concentran los diferentes nervios que van a parar a los órganos externos, y que por lo mismo se llama sensorio común.

110. Es bastante probable que la causa determinante inmediata del sueño es el impedimento o ligación temporal de este sensorio común.

111. La estimativa natural es aquella facultad sensible que sirve para percibir y reconocer en los cuerpos ciertas cualidades, que no son perceptibles por los sentidos externos como son las razones del útil o inútil, favorable o nocivo, &c.

112. La función propia de esta facultad es un juicio instintivo, singular y concreto objetivamente, y por consiguiente de un orden inferior al juicio universal y abstracto del entendimiento.

113. Además de la memoria intelectual, existe en el hombre una memoria destinada a conservar las representaciones de los objetos percibidos por los sentidos y que, por esta razón, se denomina memoria sensitiva.

114. Las dotes varias de la memoria, según que ésta se denomina tenaz, fiel, feliz, fácil, dependen probablemente de las cualidades especiales de su órgano, ya en sí mismo, ya con relación al temperamento especial del individuo.

115. Lo que en los animales se llama estimativa natural, se llama en el hombre cogitativa, facultad que no sólo percibe lo útil, nocivo, &c., en los objetos singulares, sino que discierne estos objetos por medio de una comparación imperfecta y como espontánea. Esta cogitativa era apellidada por los escolásticos razón particular.

116. Lo que en los animales es y se llama memoria, apellídase en el hombre reminiscencia, la cual puede definirse: la facultad de inquirir de una manera racional y refleja las cosas pasadas, reproduciéndolas cuando se hallan más o menos borradas de la memoria.

117. La asociación de ideas constituye el elemento principal de las funciones propias de la reminiscencia, y puede definirse: una colección o conjunto de ideas que se llaman y suscitan las unas a las otras, en virtud de determinadas relaciones que entre sí tienen.

118. Esta asociación de ideas se dice arbitraria, cuando su relación depende de nuestra voluntad; será natural, cuando una idea suscita a otra en

virtud de la conexión que la misma naturaleza establece en ellas. Las principales relaciones de este género son: la semejanza, la causalidad, la contigüidad del espacio o el tiempo, la oposición, la razón de medio y fin.

119. El origen y la razón a priori de la perfección que tienen en el hombre la cogitativa y la reminiscencia sobre la estimativa y la memoria en los animales, debe buscarse en la afinidad cosmológica y psicológica con las facultades puramente intelectuales que alcanzan en el hombre.

120. La imaginación, tomada etimológicamente, viene de *facere imagines*. En su sentido real y filosófico, es aquella facultad mediante la cual reproducimos y representamos de nuevo en nuestro interior las cosas sensibles percibidas o experimentadas de antemano.

121. Abraza esta facultad dos funciones importantes: 1ª representar simplemente las cosas sentidas anteriormente; 2ª formar representaciones de nuevos objetos sensibles, combinando y modificando, en diferentes sentidos, las representaciones antes recibidas, hasta representar objetos o cuerpos sin realidad objetiva.

122. Identificar la imaginación con el entendimiento y clasificarla entre las facultades intelectuales, es uno de los errores más transcendentales y al mismo tiempo más generalizados en la filosofía moderna.

123. En las obras que se apellidan generalmente producciones de la imaginación, hay una parte menos principal que corresponde a esta facultad, y otra más importante que corresponde a la razón o inteligencia.

124. El objeto de la imaginación son las especies o representaciones sensibles de objetos singulares y materiales, ya sean éstas simples o compuestas.

125. El ejercicio y funciones de la imaginación se hallan más sujetas a nuestra voluntad que las sensaciones externas.

126. Nada puede percibir o representarse la imaginación, sin que esta representación haya entrado de antemano por alguno de los sentidos.

127. Las principales ventajas de la imaginación son las siguientes: 1ª ser como el origen parcial de nuestros conocimientos intelectuales, y por consiguiente de la ciencia humana; 2ª ponernos en comunicación con las cosas ausentes en tiempo y espacio; 3ª favorecer el desarrollo del conocimiento intelectual y la constitución de la ciencia, facilitando la claridad, orden y distinción de las ideas.

128. La imaginación ejerce notable influencia sobre las bellas artes, y esta influencia puede ser mayor o menor, según las condiciones especiales de organización, que dan origen a determinadas cualidades de esta facultad.

129. La imaginación presenta inconvenientes y peligros: 1º por parte de la propiedad que tiene de funcionar simultáneamente con la inteligencia o razón; 2º en cuanto que induce a formar juicio de la realidad objetiva de las cosas, por la representación imaginaria y sensible de las mismas.

A.7. Capítulo tercero. Las facultades apetitivas o afectivas.

A.7.1. Noción y clasificación general de las facultades afectivas.

130. La facultad afectiva, tomada en general, viene a ser una especie de tendencia o movimiento de inclinación o aversión hacia algún objeto percibido como contrario o conveniente.

131. Existen en el hombre dos clases de apetitos o movimientos afectivos esencialmente distintos entre sí, a saber: un movimiento afectivo consiguiente al conocimiento sensible y en armonía con la naturaleza y condiciones propias de este conocimiento; y otro movimiento afectivo consiguiente al conocimiento intelectual y en armonía con la naturaleza y condiciones del mismo. Al primero llamaban los escolásticos apetito sensitivo; el segundo es lo que llamamos voluntad, o sea apetito racional.

132. El apetito sensitivo en el hombre se hace capaz de producir y produce manifestaciones superiores a las que se hallan en los brutos, a causa y en virtud del imperio e influjo de la voluntad y de la razón sobre dicho apetito sensitivo, al cual, por este motivo, llama santo Tomás racional por participación.

133. De lo dicho se infiere que la sensibilidad afectiva del hombre, en virtud de su afinidad cosmológica y psicológica con la razón y la voluntad, puede dar origen a ciertas afecciones, que aunque sensibles en sí mismas, son superiores a las que se hallan en los brutos.

A.7.2. El apetito sensitivo o la sensibilidad afectiva.

134. El apetito sensitivo es el principio interno de los movimientos afectivos de la sensibilidad, los cuales reciben el nombre de pasiones.

135. Consideradas las pasiones como simples movimientos afectivos de inclinación y aversión hacia objetos sensibles, son comunes al hombre y al bruto. Sin embargo, existen notables diferencias entre unas y otras, siendo las principales las siguientes: 1ª en los brutos suponen un conocimiento puramente sensible; en el hombre son determinadas y van acompañadas además del conocimiento intelectual del objeto al cual se refieren; 2ª por esta razón, las del hombre son más numerosas, más complejas y más elevadas que las de los brutos; 3ª en el hombre pueden ser moderadas y dirigidas en sus

movimientos y desarrollo por la razón y la voluntad, y por consiguiente son capaces de cierta educación moral.

136. Se divide el apetito sensitivo en concupiscible, el cual se refiere al bien y mal sensible considerados en sí mismos; y apetito irascible, el cual se refiere a los bienes y males sensibles en cuanto difíciles de conseguir o evitar: *sub ratione ardui.*

137. Las pasiones principales del apetito concupiscible son el amor, el deseo, el deleite o gozo sensible, a las cuales responden con relación al mal, el odio, la fuga y la tristeza. Las del irascible son la esperanza o confianza, la audacia o animosidad y la ira, de la cual recibe su denominación este apetito. A las dos primeras corresponden, en sentido contrario, la desesperación y el temor.

138. El amor, como pasión del apetito sensitivo, es la complacencia del apetito en el bien sensible. El deseo-pasión puede decirse, el movimiento afectivo de la sensibilidad hacia un bien ausente o no poseído. El deleite sensible es la afección que resulta en la sensibilidad en virtud de la posesión del bien sensible.

139. En el hombre, además de las once pasiones indicadas, que pueden apellidarse primarias y fundamentales, existen otras que le son peculiares, como la avaricia, la ambición, &c.

140. Consideradas por parte del modo con que influyen u obran sobre el sujeto, las pasiones pueden dividirse en exaltantes, o sea las que dilatan el ánimo y dan vigor, y deprimentes o sea las que abaten y debilitan.

A.7.3. Los temperamentos.

141. La variedad originaria que se observa en los diferentes individuos relativamente a las pasiones y sus grados de energía, reconoce como causa principal la diversidad de complexiones o temperamentos.

142. Los temperamentos cuyo predominio relativo contiene la razón suficiente, al menos parcial, de las variedades individuales en las pasiones, son: el linfático o flemático, el melancólico, el sanguíneo y el bilioso o colérico, cada uno de los cuales se distingue por determinados caracteres físicos y morales.

143. Estos caracteres tienen lugar principalmente cuando predomina en algún individuo el temperamento correspondiente de una manera notable y especial, lo cual sucede rara vez.

144. Lo que se dice de los caracteres morales correspondientes a cada temperamento, debe limitarse a la inclinación o propensión natural a ciertos actos, pero no debe entenderse de los actos mismos, cuya ejecución puede impedir la voluntad.

A.8. Capítulo cuarto. De las facultades superiores de conocimiento...

A.8.1. De la inteligencia o entendimiento en general.

145. El entendimiento humano puede definirse en general: Una facultad o fuerza vital innata por medio de la cual el alma humana puede conocer las cosas insensibles y espirituales, y las sensibles y materiales por medio de ideas universales. Suele apellidarse indistintamente inteligencia, facultad intelectual, razón, entendimiento.

146. Aunque algunos ponen como significación etimológica del entendimiento, elegir o escoger, es más filosófica y propia la que señala santo Tomás, o sea leer interiormente: *intellectus, quasi intus legens*; lo cual conviene al entendimiento considerado tanto subjetivamente como objetivamente.

147. La palabra inteligencia, además de la acepción que la hace sinónima con entendimiento, abraza en el lenguaje de los escolásticos las dos siguientes acepciones: 1ª el acto segundo del entendimiento, o sea su ejercicio actual, es decir, la intelección o acción de entender; 2ª el hábito o facilidad de los primeros principios.

148. En rigor psicológico y metafísico, la doble denominación de entendimiento o inteligencia, y razón que damos a la facultad o potencia intelectual del hombre, encierra cierta distinción. Porque dicha facultad se apellida y es inteligencia o entendimiento, en cuanto ejerce las funciones de percibir simplemente los objetos y de formar los juicios inmediatos; y la misma se apellida razón, en cuanto que compara y combina por medio del raciocinio varias ideas y juicios para descubrir la verdad.

149. De aquí se infiere que el entendimiento o la inteligencia y la razón, no son dos facultades o potencias distintas, sino más bien dos funciones, dos fases, dos manifestaciones de una misma facultad, la cual, según que entra en posesión de la verdad por simple contacto con el objeto y como por una especie de intuición, se dice entendimiento, y se denomina razón, cuando para entrar en posesión de la verdad necesita investigar, comparar ideas con ideas, y juicios con juicios, discurriendo y pasando de una cosa a otra por medio del raciocinio.

150. El entendimiento, como entendimiento, es la manifestación más noble de la actividad intelectual del hombre, porque su modo de obrar se aproxima y asemeja más que el que corresponde a la razón, al modo de obrar de la inteligencia divina y angélica. Así es que la denominación de racional pertenece exclusivamente al hombre, en rigor metafísico; pues Dios y los

ángeles son seres o sustancias intelectuales y no racionales.

151. El entendimiento, en cuanto tal, o sea como manifestación especial y superior de la facultad intelectual del hombre, es el principio o fundamento, y también el término de la razón, en cuanto razón.

152. Considerando el entendimiento humano en cuanto es una impresión de la Primera Verdad, es apellidado por san Agustín y santo Tomás, razón superior, denominación que también le corresponde, ya en cuanto contiene los primeros principios del saber, *prima intelligibilia*, ya principalmente en cuanto que es capaz de conocer y aplicar su actividad a la investigación y conocimiento de las cosas divinas, eternas y pertenecientes a la vida futura. Por el contrario, este mismo entendimiento humano se dice razón inferior, en cuanto es capaz de conocer y en cuanto aplica su actividad a los objetos inferiores, y principalmente en cuanto investiga y descubre la verdad relativa a las cosas humanas, temporales y pertenecientes a la vida presente. La razón superior y la inferior no son dos razones o potencias distintas, sino más bien dos funciones o fases, dos manifestaciones de la razón humana.

153. Cuando el entendimiento ejerce su actividad con el solo o principal objeto de conocer simplemente la verdad, se denomina especulativo: cuando este ejercicio recae sobre objetos o verdades que se ordenan naturalmente y se refieren al orden moral, se dice práctico. Estos dos nombres sólo expresan dos aspectos o manifestaciones del mismo y único entendimiento humano.

154. Opiniones y teorías de los principales filósofos acerca del entendimiento humano. Se exponen algunas reflexiones sobre las mismas, así como también acerca de las relaciones de las más principales con la teoría de santo Tomás.

A.8.2. El entendimiento por comparación a los sentidos, o superioridad del entendimiento respecto de la sensibilidad.

155. El entendimiento y la sensibilidad del hombre convienen o se asemejan en algo; pero son facultades o potencias absolutamente diferentes y esencialmente distintas. Hay algunos términos o palabras pertenecientes al orden cognoscitivo, que son aplicables al entendimiento y a los sentidos; pero hay otros que expresan actos y funciones propias del primero, o de los segundos.

156. Uno de los caracteres distintivos y fundamentales que separa las facultades sensibles de las puramente intelectuales, es la sujeción de las primeras a órganos corpóreos determinados, razón por la cual son denominadas por santo Tomás, potencias orgánicas, al paso que las intelectuales son

inorgánicas.

157. La sensación puede apellidarse corpórea y material, en cuanto es una función que incluye y presupone una impresión orgánica.

A.8.3. Objeto del entendimiento.

158. El objeto general y extensivo del entendimiento es el ente, toda vez que puede percibir todo lo que tiene razón de ser: su objeto connatural y proporcionado o específico en la vida presente son las cosas materiales y sensibles bajo la forma de universalidad.

159. La unión íntima y sustancial del alma con el cuerpo que determina en nuestro entendimiento una conversión permanente hacia las cosas materiales, puede considerarse también como la razón suficiente y *a priori* del fenómeno que observamos en la imaginación, cuyas representaciones acompañan siempre las funciones del entendimiento.

160. La inmaterialidad es la raíz, la razón suficiente y como la medida, no solamente de la inteligencia de un ser sino también de la inteligibilidad de los objetos.

A.8.4. El entendimiento agente y el entendimiento posible.

161. La teoría del entendimiento agente y posible, aunque pertenece a Aristóteles, fue completada por los escolásticos que la pusieron en relación y armonía con las enseñanzas de la filosofía cristiana.

162. Nuestro espíritu percibe y conoce bajo la forma de universalidad los mismos objetos que antes percibiera por medio de los sentidos bajo la forma de singularidad. Esto demuestra que en nuestro espíritu se realiza una trasformación objetiva, mediante la cual, el objeto pasa de ser inteligible en potencia a ser inteligible en acto.

163. Es preciso admitir en el espíritu humano algún agente, alguna fuerza o actualidad, capaz de realizar esta transformación objetiva; y esta fuerza es lo que aquí se llama y llamaban los escolásticos entendimiento agente. En este sentido, sólo pueden rechazar la necesidad y existencia del entendimiento agente los partidarios, o del sensualismo y materialismo, o de las ideas innatas.

164. La función propia del entendimiento agente es abstraer de las representaciones sensibles especies o ideas que representen los objetos como uni-

versales. Estas ideas suelen ser denominadas por los escolásticos, especies inteligibles y también ideas impresas.

165. El origen y la razón suficiente de esta fuerza tan poderosa de transformación objetiva que corresponde al entendimiento agente, debe buscarse en su misma naturaleza, según que es una derivación inmediata, una participación del entendimiento divino, cierta semejanza de la verdad increada en la cual se contienen las razones eternas de las cosas.

166. La facultad intelectual del hombre, considerada en sí misma y originariamente, se halla en potencia en orden al ejercicio y desarrollo actual de su fuerza activa; y en este sentido y por esta razón apellida santo Tomás al entendimiento humano pura potentia *in ordine intelligibili.*

167. Al entendimiento posible, como manifestación parcial del entendimiento humano y como distinto del agente, pertenece: 1º recibir las ideas intelectuales y universales abstraídas de las representaciones sensibles por el entendimiento agente; 2º conocer intelectualmente, o sea, percibir, comparar, juzgar, analizar, raciocinar acerca de los objetos universales; 3º formar ideas o nociones y conceptos que representan y expresan los objetos como conocidos por el entendimiento.

168. El entendimiento posible, aun considerado como manifestación parcial de la razón humana y como distinto del agente, tiene más de potencia activa que de potencia pasiva.

169. La denominación de posible envuelve cierta superioridad y perfección, toda vez que se dice posible porque puede conocer o ejercer su actividad sobre toda clase de objetos, desde el ser infinito hasta el último átomo.

A.8.5. La frenología moderna.

170. Se entiende aquí por frenología moderna, un sistema dinamilógico, según el cual, todas las facultades, aptitudes e inclinaciones del hombre se hallan localizadas en determinadas partes del cerebro como en sus órganos propios y especiales, de cuyo desarrollo material depende la energía mayor o menor de aquellas facultades, aptitudes e inclinaciones. Indícanse las afirmaciones principales de la frenología moderna.

171. La frenología moderna debe ser rechazada como contraria a la moral y religión, y también a la razón y la experiencia.

172. Es posible en principio una frenología racional, o sea el estudio y conocimiento de las facultades e inclinaciones del hombre por medio de la organización del cuerpo.

173. Las bases generales y fundamentales para esta frenología racional son las siguientes: 1ª establecer una distinción esencial y primitiva entre las facul-

tades del orden sensible y las del orden puramente intelectual. Las primeras pueden apellidarse orgánicas, porque residen en partes determinadas del cuerpo, y funcionan mediante órganos especiales: las segundas, ni residen en parte determinada del cuerpo, ni funcionan por medio de órganos, y por esta razón se denominan inorgánicas.

174. Deben reducirse a menor número las facultades e inclinaciones señaladas por los frenólogos modernos, teniendo presente que la diversidad de actos y objetos constituye el elemento principal para determinar la naturaleza y diversidad de facultades e inclinaciones.

175. El juicio acerca de la energía de las facultades sujetas directamente a observación frenológica, debe fundarse también sobre las indicaciones fisionómicas y de temperamento, y no circunscribirse a la inspección del desarrollo externo del órgano que les corresponde.

176. Todo juicio frenológico es necesariamente complejo e inseguro, a causa de la diversidad y multiplicidad de elementos que concurrir pueden a su formación.

177. Aunque el entendimiento y la voluntad, como facultades puramente intelectuales e inorgánicas, no están sujetas directamente a observación o apreciación frenológica, lo están indirectamente a causa y en virtud de sus relaciones con las facultades del orden sensible.

178. Todo juicio frenológico debe sujetarse a estas dos condiciones: 1ª que no salga de los límites de la conjetura y probabilidad; 2ª que se circunscriba a las facultades e inclinaciones en sí mismas, sin pasar al orden de los hechos o actos.

179. Bajo las bases y condiciones expuestas es posible la existencia de una frenología racional, la cual podría definirse: El conocimiento probable y conjetural de las facultades y propensiones del hombre, basado sobre el examen de la complexión especial del individuo, combinado con la observación de las indicaciones fisionómicas y craneoscópicas del mismo.

Parte IV
Psicología racional

A.9. Capítulo primero. Naturaleza y atributos del alma humana.

A.9.1. Simplicidad y espiritualidad del alma racional.

180. Entendemos generalmente por alma racional, aquella realidad o na-

turaleza que existe dentro de nosotros como principio de sentir, imaginar, entender, juzgar, querer, &c. La permanencia e identidad de este principio en medio de la variedad y sucesión de actos y funciones vitales, indican que esta realidad es una cosa sustancial y no un accidente.

181. El sentido común, la experiencia y la razón demuestran: 1º que este principio sustancial puede y necesita unirse a un cuerpo con determinados órganos, para que resulte la naturaleza humana y la persona humana completa; 2º que este principio no puede poner o realizar por sí sólo algunos de los actos indicados, como los de ver, gustar, &c., actos y funciones que no puede ejecutar sin la cooperación real y efectiva de órganos determinados.

182. Para que una naturaleza se diga subsistente con subsistencia perfecta, necesita dos condiciones: 1ª que de tal manera sea capaz de existir en sí y por sí que no necesite unirse a otra cosa para existir; 2ª que se posea a sí misma completamente, no solamente en cuanto al existir, sino en cuanto al obrar.

183. Es poco exacta y filosófica la afirmación de que no hay medio entre el cuerpo y el espíritu, siendo muy conforme a la razón y a la experiencia la existencia de entidades reales y sustanciales que no son ni cuerpo ni espíritu.

184. El alma racional es una sustancia perfectamente simple e indivisible. Es también sustancia perfectamente inmaterial y espiritual.

185. Para establecer sólidamente la espiritualidad del alma y consiguientemente su inmortalidad, no basta demostrar que es simple, sino que es preciso demostrar que es superior a todo el orden de los seres corpóreos o materiales.

186. Dadas la simplicidad y la espiritualidad del alma racional, es preciso admitir que está toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera parte del mismo.

187. Si se habla de la sustancia y esencia del alma racional, son impertinentes y carecen de sentido filosófico las opiniones y teorías de los filósofos acerca del sitio o lugar del cuerpo en que reside. Esta cuestión sólo es susceptible de significación racional y de solución filosófica, si se refiere al alma, considerada por parte de sus facultades o potencias y funciones.

A.9.2. Inmortalidad del alma racional.

188. La corrupción propiamente tomada, o *per se*, que se verifica por la disolución o separación de las partes o elementos de una naturaleza, sólo tiene lugar en las sustancias que pueden existir y obrar por sí mismas. En las que carecen de esta perfección y en los accidentes, sólo tiene lugar la corrupción *per accidens*.

189. La inmortalidad se dice esencial, cuando se refiere a un ser viviente que excluye todo principio posible de corrupción o de muerte, tanto interno como externo. Cuando excluye todo principio interno de corrupción, pero no todo principio externo posible, se denomina simplemente natural. La primera o esencial sólo corresponde a Dios en rigor.

190. La inmortalidad natural, considerada en cuanto que radica en la naturaleza misma de la sustancia a la que se refiere, se dice interna: si esta sustancia no es destruida realmente por Dios, se dirá que posee también la inmortalidad externa.

191. El alma racional es inmortal con inmortalidad natural e interna, y puede perseverar en posesión de la vida después de separada del cuerpo.

192. Es también inmortal con inmortalidad externa, es decir, no es destruida por ninguna causa al separarse del cuerpo.

A.10. Capítulo segundo. Unión del alma con el cuerpo.

A.10.1. Unidad del alma en el hombre.

193. Las funciones vitales que existen en el hombre se reducen a tres clases: 1ª funciones vegetativas, que también suelen apellidarse orgánicas; 2ª funciones u operaciones sensitivas; 3ª funciones intelectuales, que son las pertenecientes al entendimiento y la voluntad.

194. Los sistemas adoptados por los filósofos para explicar el origen de estas tres clases de funciones pueden reducirse a dos, que son: el animismo, que reconoce el alma racional como principio único de todas ellas: el vitalismo, que refiere dichas funciones a dos o más principios vitales.

195. Los principales sistemas vitalistas son: a) el vitalismo platónico, que admite en el hombre tres almas realmente distintas; b) el vitalismo moderado, el cual refiere al alma racional las funciones sensitivas y las intelectuales, pero no las vegetativas u orgánicas; c) el vitalismo sensible, que refiere las funciones sensitivas y vegetativas a un principio vital distinto del alma racional; d) el vitalismo moderno o materialista, que admite tantas fuerzas o principios vitales cuantos son los órganos y vísceras con cuyo concurso se realizan las varias funciones vitales que se manifiestan en el hombre.

196. El alma racional es el principio único y suficiente de los movimientos y operaciones vitales que existen en el hombre.

A.10.2. El alma racional forma sustancial del hombre.

197. Los que al hablar del alma racional o humana suponen y afirman que es el yo humano, hablan con notable impropiedad filosófica; pues el yo, no es el alma sola, sino la persona completa resultante del alma y del cuerpo unidos.

198. El alma y el cuerpo en el hombre se unen como dos sustancias parciales e incompletas, destinadas por su misma naturaleza a completarse recíprocamente, constituyendo una sustancia completa, como naturaleza o esencia específica y como persona.

199. Por eso, y en este sentido, decían los escolásticos, que el alma racional es la forma sustancial del hombre, y por consiguiente se une al cuerpo con unión sustancial, o sea como el acto primero a la primera potencia o materia prima, como la determinación esencial a la cosa determinable, como la actividad vital y organizante a la materia inerte e inorgánica.

200. Cuando se dice que el alma racional se une al cuerpo humano como forma sustancial, no debe entenderse que se une al cuerpo organizado de antemano, de suerte que el cuerpo exista con organización humana antes de ser animado y vivificado por el alma racional; pues ésta, en el mero hecho de ser forma sustancial del hombre, es causa y razón suficiente del organismo humano, así como de todo lo que es actualidad y perfección en el hombre.

A.10.3. El estado de unión, o sea el comercio entre el alma y el cuerpo.

201. El fenómeno apellidado comercio del alma con el cuerpo, aunque incontestable por parte de su realidad, es de difícil explicación por parte del modo con que se realiza, y en orden a sus causas inmediatas. La causa remota o mediata es la unión del alma con el cuerpo.

202. Los principales sistemas excogitados por los filósofos para explicar este fenómeno son los siguientes: 1º el de las causas ocasionales, según el cual los actos de la voluntad, los pensamientos y sensaciones, son meras ocasiones de los movimientos del cuerpo, siendo estos producidos directamente por Dios con ocasión de aquellos actos, así como produce éstos últimos con ocasión de los movimientos del cuerpo.

203. 2º El sistema de la armonía preestablecida, concepción de Leibnitz, según el cual, el alma y el cuerpo son dos sustancias completamente extrañas la una a la otra bajo el punto de vista de la influencia activa y recíproca: las funciones respectivas del alma y del cuerpo son armónicas en virtud de la

previsión y voluntad de Dios, que eligió entre las almas posibles aquella cuya serie de operaciones o actos estaba en armonía con la serie de movimientos que había de realizar el cuerpo humano A o B.

204. 3º El sistema de un mediador plástico, o sea de un principio viviente que sirve de intermedio entre el alma y el cuerpo para la comunicación de las respectivas funciones.

205. El sistema del influjo físico, sistema que es inadmisible si se toma el influjo en el sentido de acción y reacción, es decir, si el alma y el cuerpo son considerados como dos agentes distintos, completos cada uno de por sí e independiente el uno del otro en sus funciones.

206. Si se habla del influjo físico por concomitancia, encierra la teoría más racional y filosófica para explicar el comercio del alma con el cuerpo.

207. Este influjo por concomitancia, se comprende sin gran dificultad, teniendo presente: 1º que en virtud de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo, resulta una naturaleza específica y una persona completa; 2º que en virtud y a causa de esta unidad sustancial de naturaleza y de persona, las operaciones y movimientos que el hombre realiza, no pertenecen exclusivamente ni al alma sola ni al cuerpo solo, sino a los dos simultáneamente; 3º que aunque la persona humana es el principio adecuado de dichas operaciones, algunas de estas le convienen y corresponden *primo et principaliter* por razón del cuerpo, al paso que otras le corresponden *primo et principaliter* por razón del alma. Así es que cuando el cuerpo ejerce alguna de las funciones que le corresponden *primo et principaliter*, necesariamente es afectada el alma por concomitancia, por lo mismo que ésta y aquél constituyen un solo principio total y adecuado de esas funciones; verificándose lo mismo en sentido inverso respecto de aquellas funciones que corresponden al alma más directamente.

208. Contribuye también a la influencia o refluencia recíproca de las diferentes operaciones y funciones vitales que en el hombre se verifica, la unidad, la unidad de su primer principio, puesto que el alma racional, como forma y acto sustancial que es del hombre, es el principio radical y primitivo de todas las operaciones, movimientos y afecciones que se realizan en el hombre, sin que esto obste para que unas potencias o fuerzas sean inferiores, y por consiguiente subordinadas a otras, como tampoco obsta para que unas dependan en sus funciones de órganos determinados, y otras sean inorgánicas, &c.

A.10.4. El alma racional en el estado de separación.

209. El alma racional, por lo mismo que es forma sustancial del hombre, y por otra parte una sustancia simple, espiritual y capaz de existir separada del cuerpo, se halla como colocada entre el mundo de los cuerpos y el mundo

de los espíritus, participando a la vez de los dos, bajo diferentes puntos de vista.

210. Considerada precisamente en cuanto es forma sustancial, y por consiguiente parte esencial de la naturaleza humana, le corresponde decir orden y tener inclinación natural a la unión con el cuerpo humano. Bajo el segundo punto de vista, o sea en cuanto es sustancia simple y espiritual, le corresponde la facultad de existir y obrar sin el cuerpo.

211. Hablando absolutamente y *per se*, el estado de unión con el cuerpo es más propio y connatural al alma humana que el estado de separación, porque toda parte se ordena naturalmente al todo y se perfecciona en él y por él. Por eso decían los escolásticos que el estado de unión es natural al alma, y preternatural, el estado de separación.

212. Toda vez que el modo de obrar de una cosa está en relación y proporción con su modo de ser, es consiguiente y lógico decir que el modo de obrar y funcionar del alma separada del cuerpo, debe ser diferente del modo de obrar que le corresponde y posee en el estado de unión.

213. De aquí es que mientras en el estado de unión el alma convierte y dirige su actividad intelectual hacia los objetos materiales suministrados y representados por y en la sensibilidad, en el estado de separación, convierte y dirige naturalmente su actividad intelectual hacia los objetos o seres espirituales, como Dios, los ángeles, las almas racionales.

214. En el estado de unión, el alma no tiene intuición inmediata de sí misma o de su sustancia, y mucho menos de Dios y de los ángeles; en el estado de separación: 1º el conocimiento que alcanza de Dios, aunque no es intuitivo, es mucho más perfecto y claro que el que alcanza en la unión presente; 2º conoce a los ángeles por una especie de intuición indirecta, según que en su propia sustancia y esencia ve por especial analogía la sustancia y esencia de los ángeles; 3º en dicho estado, el alma se conoce a sí misma por intuición directa e inmediata de su propia sustancia.

215. El alma separada conoce los objetos inferiores, y especialmente el mundo material y sensible, ya por medio de las ideas adquiridas durante la vida y conservadas en la inteligencia, ya principalmente por medio de ideas infusas análogas a las de los ángeles, y por lo mismo demasiado universales con respecto a la fuerza intelectual del hombre.

216. Aunque hablando en absoluto y *secundum se*, el modo de conocer del alma separada es más perfecto que el que posee en el estado de unión, puede decirse, sin embargo, menos perfecto que éste último relativamente, según que es menos proporcionado con el grado de inteligencia que tiene el hombre. Podemos decir por lo tanto, que el conocimiento por abstracción que posee el hombre en la vida presente, le es más natural que el conocimiento por ideas infusas que le corresponde en el estado de separación.

217. Téngase presente que en todo lo consignado aquí acerca del modo de conocer del alma separada del cuerpo, se prescinde de lo que le corresponde en virtud de la elevación al orden sobrenatural, y de las condiciones y dotes de conocimiento anejas a este orden por la voluntad de Dios.

A.11. Origen del alma racional.

A.11.1. Teorías principales sobre el origen del alma.

218. La teoría de Platón y de Orígenes, según la cual las almas humanas existieron todas desde el principio del mundo, y su unión con el cuerpo es el castigo de faltas cometidas en su existencia anterior, es incompatible con la unidad sustancial de la naturaleza y de persona en el hombre, y destruye además el carácter natural de la unión entre el alma y el cuerpo.

219. Es preciso admitir que la producción de cada alma racional se subordina a la producción del hombre que por ella es informado y animado, y que por consiguiente comienza a existir con el hombre y en el hombre por ella vivificado.

220. Las principales sobre el modo de producción del alma son, sin contar el creacionismo: a) el traducianismo, que pretende explicar el origen o producción del alma, considerándola como un desarrollo germinal del alma y cuerpo de los padres; b) el generacionismo, que afirma que el alma racional del hijo es producida por el alma del padre.

221. Con el generacionismo coincide en el fondo la teoría de Leibnitz, según la cual las almas racionales se hallan precontenidas *in semine parentum*, siendo sensitivas mientras están encerradas en los corpúsculos seminales y orgánicos de los padres, y pasando a ser racionales al unirse al cuerpo humano, por adquirir entonces la apercepción o razón.

222. Esta teoría, además de ofrecer la mayor parte de los inconvenientes y absurdos que envuelve la teoría platónica, conduce lógicamente al sensismo y al materialismo, siendo además incompatible con la distinción esencial y primitiva que debe admitirse entre el alma de los brutos y la racional del hombre.

223. Entiéndese por creacionismo la teoría según la cual el alma racional es producida *ex nihilo* por Dios directa e inmediatamente.

A.11.2. Creación del alma racional.

224. El alma racional es producida por creación o creada por Dios al engendrarse el hombre, es decir, en el instante en que el cuerpo se halla con las disposiciones previas y organización conveniente para la unión.

225. Aunque el alma racional es producida por creación, esto no impide que pueda decirse con verdad y exactitud, que el hombre es engendrado o producido por medio de la generación humana.

Parte V
Ideología

A.12. Capítulo primero. Naturaleza y existencia de las ideas.

A.12.1. Noción y clasificación de las ideas.

226. Son varias y muy diferentes las acepciones que los filósofos suelen atribuir a la palabra idea. Para nosotros aquí esta palabra solamente incluye las ideas que se refieren al conocimiento puramente intelectual, con exclusión del sensible, y entendemos además por idea alguna cosa distinta del objeto conocido, o que se trata de conocer. Tampoco debe confundirse ni identificarse la idea con el acto del entendimiento.

227. Así es que, en nuestra opinión, la idea puede definirse: la representación intelectual o inteligible del objeto, distinta de éste y distinta también del acto con que es percibido este objeto. Como representación inteligible del objeto, lleva consigo las condiciones de inmaterialidad y universalidad.

228. Esta idea intelectual puede referirse al objeto de dos maneras, o en dos momentos: 1º representando el objeto como cognoscible; 2º representando el mismo objeto como conocido. La primera representación es el resultado de la acción del entendimiento agente sobre las representaciones sensibles, y se llama idea impresa: la segunda es el resultado o más bien, el término de la acción propia del entendimiento posible, que es la intelección, y es la que denominaban los escolásticos idea expresa, la cual coincide con lo que se llama generalmente concepto, noción, concepción de la cosa.

229. La idea impresa puede considerarse como el principio formal de la intelección, en cuanto que determina y mueve al entendimiento a ejercer su actividad sobre el objeto A o B; por el contrario, la idea expresa es como el

término de la intelección. El modo con que ésta representa el objeto, es más claro y perfecto que el modo con que es representado por la idea impresa.

230. Todas las ideas expresadas son producidas por el entendimiento posible, puesto que no son más que el término de su acción. De aquí se infiere que el problema relativo a las ideas innatas carece de sentido filosófico para los que no admiten las ideas impresas.

A.12.2. Existencia de las ideas intelectuales.

231. Existen en nosotros ideas intelectuales, tanto impresas como expresas; siendo imposible explicar sin ellas el fenómeno de la intelección, y con especialidad la unión inteligible del objeto conocido con la inteligencia.

232. La idea intelectual no constituye el objeto del entendimiento, como pretenden Platón y los ontologistas, sino que es el medio que pone en comunicación al entendimiento con el objeto.

233. Tanto las ideas impresas como las expresas, son esencial y necesariamente objetivas, puesto que unas y otras envuelven relación a un objeto determinado y la representación del mismo, o como cognoscible, o como conocido.

A.13. Sistemas principales sobre el origen de las ideas.

234. Los diferentes sistemas de los filósofos acerca del origen de las ideas, pueden reducirse a tres escuelas fundamentales, que son la empírica o sensista, la ontológica y la psicológica.

A.13.1. Escuela empírica, o teoría ideológica sensista.

235. Para los materialistas antiguos, las ideas son corpúsculos y telillas materiales procedentes de los cuerpos, únicos seres reales; para los materialistas modernos, las ideas no son más que modificaciones y movimientos de la materia y de las fibras del cuerpo.

236. La principal teoría ideológica sensista, es la de Locke, según la cual: 1º la sensación y la conciencia son no solamente el origen, sino la causa de nuestras ideas intelectuales; 2º lo que llamamos ideas universales, es el con-

junto o reunión de varias ideas particulares, adquiridas mediante la sensación o la conciencia.

237. El sistema ideológico de Locke es inadmisible y esencialmente sensualista. Este sistema además fue desarrollado en sus aplicaciones y tendencias lógicas por Condillac, partidario explícito del sensismo.

A.13.2. Escuela ontológica.

238. La escuela ontológica abraza dos manifestaciones principales con respecto al problema ideológico: la primera comprende los filósofos que admiten ideas innatas: la segunda, que es la propiamente ontológica, corresponde a los que buscan en Dios el origen de las ideas.

239. La principales teorías de los filósofos que pretenden explicar el origen de las ideas y del conocimiento intelectual en el hombre por medio de las ideas innatas, son: a) la de Platón; b) la de Leibnitz, la cual tiene mucha afinidad con la del filósofo griego; c) la de Bonald, que se aparta bastante de las dos anteriores.

240. Todas estas teorías ideológicas que admiten las ideas innatas, son inadmisibles en buena filosofía, e insuficientes para dar razón del origen de las ideas.

241. Hay algunos otros filósofos que sin ser partidarios rigurosos de las ideas innatas, presentan teorías que se aproximan más o menos a alguna de las tres indicadas. Así Descartes se aproxima algo a Platón; la teoría de Wolf coincide en su mayor parte, con la de Leibnitz; Beautain, Lamennais y los tradicionalistas, se acercan más o menos a la teoría de Bonald. Para Rosmini, es innata la idea del ente posible.

242. Las principales teorías ideológicas pertenecientes a la escuela propiamente ontológica, son la de Mallebranche, la de Gioberti y la de Schelling.

243. Son inadmisibles y absurdos los sistemas excogitados por los tres filósofos citados para explicar el origen de las ideas y la naturaleza del conocimiento intelectual. Sobre ser sistemas gratuitos, se hallan en contradicción con el testimonio del sentido íntimo, y conducen al panteísmo, o se identifican con él.

A.13.3. Escuela psicológica.

244. La teoría ideológica de Descartes puede denominarse parcialmente psicológica, y debe considerarse como una mezcla de ontologismo y de psicologismo.

245. La principal teoría ideológico-psicológica, es la de Fichte, para quien todos los conocimientos intelectuales, y consiguientemente todas las ideas, son manifestaciones de la actividad del yo puro, el cual se pone a sí mismo en cuanto y porque se conoce, y pone también todas las demás cosas o el no yo.

246. Esta teoría, además de ser completamente gratuita, es esencialmente panteísta, puesto que no admite más ser real que el yo, con el cual se identifican Dios y el mundo. Además, diviniza al hombre, y le hace superior a Dios, atribuyéndole la facultad de producir las existencias finitas mediante el solo conocimiento especulativo de las mismas.

A.13.4. Teorías ideológicas especiales.

247. Además de las hasta aquí expuestas, hay algunas otras teorías ideológicas que participan a la vez de las diferentes escuelas indicadas. Las principales son: a) la de Kant, la cual participa de la escuela ontológica, se aproxima también bajo otros puntos de vista a la psicológica, y tiene afinidad parcial con la teoría de santo Tomás; b) la de Cousin, cuya teoría ideológica tiene puntos de contacto con la escuela psicológica, y también con la ontológica.

248. Hay otra tercera teoría ideológica, que puede apellidarse teoría de la representación sensible, según la cual, para establecer la comunicación o unión inteligible del objeto con el entendimiento basta la presencia o existencia del objeto en la sensibilidad, o sea en las representaciones sensibles.

249. Esta teoría es inadmisible en buena filosofía, porque las cosas u objetos, según el modo con que existen en la sensibilidad, no poseen las condiciones necesarias para la inteligibilidad actual: así es que esta teoría es incompatible con la distinción real y primitiva entre el orden sensible y el orden inteligible, entre el objeto del entendimiento puro y el objeto de los sentidos.

A.14. Teoría general sobre el origen de las ideas.

A.14.1. Bases y nociones previas para explicar el origen de las ideas.

250. El entendimiento humano es a la vez una facultad nobilísima, y una facultad imperfectísima. Es nobilísima, por el solo hecho de ser inteligente, lo

cual vale tanto como decir infinita hasta cierto punto, y capaz de conocer toda clase de objetos, desde el ser infinito hasta el átomo. Es imperfectísima, en cuanto y porque, 1º no posee originariamente ninguna idea, ni conocimiento, siendo necesario que para salir de su estado pasivo e inerte, sea excitada por el ejercicio de la sensibilidad, de la cual recibe además los materiales para la elaboración de las ideas; 2º después de puesta su actividad en movimiento, no llega al conocimiento de las cosas sino por medio de una elaboración sucesiva y vacilante; 3º ordinariamente no entra en posesión de la verdad por medio de simples intuiciones y de juicios inmediatos, como Dios y los ángeles, sino por medio de raciocinios más o menos difíciles y complejos. Considerada bajo el primer aspecto la inteligencia del hombre, dice de ella santo Tomás, que es *quodammodo infinita*; bajo el segundo aspecto, es apellidada por el mismo *pura potentia in ordine intelligibili.*

251. A pesar de su receptividad y pasividad inicial, la inteligencia es una verdadera potencia activa, ya porque es el principio próximo vital de la intelección o acción de entender, ya también porque encierra o incluye la fuerza intelectual que hemos llamado, con los escolásticos, entendimiento agente. La abstracción de las ideas impresas, función de este entendimiento, y la intelección actual, función del entendimiento posible, pueden concebirse como simultáneas.

252. Al entendimiento posible, en cuanto tal o como principio de la intelección, corresponde también cierta especie de abstracción, mediante la cual forma representaciones inteligibles de ciertos objetos.

253. Las ideas existentes en nuestro entendimiento pueden reducirse a cuatro clases: 1ª ideas de primera abstracción, es decir, las que representan los objetos corpóreos y sensibles que existen fuera de nosotros, pero bajo la forma de universalidad; 2ª ideas inteligibles, es decir, ideas que representan realidades objetivas que, aunque incluidas en las cosas materiales, no están circunscritas a ellas, sino que existen también en cosas inmateriales e insensibles; 3ª ideas espirituales, denominación que se da aquí a las que se refieren a objetos puramente espirituales, como Dios, los ángeles, las almas racionales; 4ª la idea del ente en común, la más universal entre todas, y condición necesaria de las funciones del entendimiento humano.

A.14.2. Exposición sumaria del origen de las ideas.

254. Las ideas expresas son producidas todas por el entendimiento posible, es decir, por la inteligencia humana, en cuanto dice la facultad de entender los objetos por medio de simples percepciones, de juicios y de raciocinios.

255. Si se trata de las ideas impresas, las de primera abstracción son

producidas por la acción del entendimiento agente sobre las representaciones sensibles.

256. Las que hemos llamado inteligibles proceden a la vez del entendimiento agente y del posible: proceden del primero, en cuanto y porque se hallan incluidas en las ideas de primera abstracción, que deben su origen a este entendimiento: proceden también del entendimiento posible o cognoscente, porque éste, al conocer y analizar los objetos materiales, descubre en ellos las realidades objetivas correspondientes a las ideas inteligibles.

257. Con respecto a las ideas espirituales, si se trata de la idea de Dios, resulta de la síntesis y combinación de la idea de ser con alguna de las inteligibles: si es representado bajo el concepto de causa primera, entonces su idea se forma de la misma manera que las denominadas inteligibles. Las representaciones o ideas inteligibles de los ángeles, se forman por su analogía con nuestra alma, y por consiguiente, deben su origen al entendimiento posible más bien que al agente.

258. En realidad, no existe idea impresa del alma racional, cuya sustancia y atributos conocemos mediante la intuición experimental de sus actos, los cuales, por consiguiente, hacen el oficio y suplen las veces de la idea impresa en orden a su conocimiento.

259. La idea de ente puede considerarse como implícitamente innata, en atención a que basta cualquiera excitación y movimiento de la inteligencia para que brille ella y se haga explícita y clara.

260. Luego todas las ideas intelectuales pueden decirse dependientes de la sensibilidad bajo dos puntos de vista generales: 1º porque en el hombre no se manifiesta ni desarrolla la actividad intelectual, sin que haya precedido el ejercicio de la sensibilidad, percibiendo algún objeto material; 2º porque, hablando en general, primero conocemos los singulares por medio de los sentidos, que los universales por medio del entendimiento. En el sentido que se acaba de indicar, puede admitirse como verdadero el apotegma filosófico *nihil est intellectu quin prius fuerit in sensu.*

261. Si este apotegma se toma literalmente, como lo tomaron Locke y la escuela sensista, es inadmisible y falso: 1º porque los sentidos no son verdadera causa eficiente de las ideas, sino más bien causa material; 2º porque con respecto a algunas ideas, ni siquiera tienen razón de causa material, dependiendo solamente de los sentidos y de sus representaciones, o como de causa material indirecta y remota, o como mera ocasión.